

## LA CUESTION POR EL SER DEL DERECHO \*

NOLBERTO A. ESPINOSA  
Profesor Titular efe Filosofía  
General y Filosofía Jurídica.

*“No queremos saber lo que el derecho es, sólo  
por saber eso, sino para ser justos”*

Aristóteles.

### S U M A R I O

#### I. El sentido de este tema

- 1 El eclipse de la pregunta esencial.
- 2 El sentido de la pregunta esencial. La pregunta: ¿qué es esto? y la pregunta por el "ser" de algo.
- 3 Las dos "lógicas": "lógica de las cosas" y "lógica del ser".

#### II. El "ser" del derecho es la "justicia"

1. El derecho es el "camino" de la justicia. El derecho "sin justicia" o derecho "abstracto".
2. El positivismo jurídico.  
La renovación de la pregunta por el "ser" del derecho.  
La experiencia de la "justicia" y la "injusticia".
3. El derecho como "conducta justa".  
El derecho en tanto "norma" o "ley". La intención "moral" de la lógica del derecho.

\* *Este escrito recoge lecciones destinadas a alumnos de Derecho. Pero todos somos “estudiantes de derecho”. Una cosa nos preocupa a todos: ¡que la justicia advenga a este mundo! Esta es la vieja cuestión, nunca olvidada, la cuestión aún pendiente: la reconciliación.*

### III. La historia de la filosofía de | derecho

1. Qué ocurrió en la historia de la razón de Occidente.
2. El pensamiento del derecho en los griegos. La lógica "productiva". El sentido del pensar es: pensar "para ser". El "ser justo" del hombre.
3. El pensamiento cristiano del derecho. La "justificación" del hombre por la "reconciliación" con Dios.
4. El pensamiento del derecho en tal época moderna. El "nuevo modo de pensar": la sustitución de la "lógica del ser" por la "lógica abstracta" o "representativa".
5. La crítica "nominalista" de la razón. Descartes. El espíritu de la Reforma. La "nueva ciencia": pensar "como si Dios no existiese". La constitución de la "lógica abstracto-productiva": el pensar como "re-presentar".
6. Los dos modos del pensamiento moderno: "positivismo" e "idealismo". Kant.
7. El pensamiento del derecho en el positivismo y el idealismo. El sentido del pensar: no "mediar", sino "hacer". La "re-presentación" del derecho.
8. La recuperación de la "lógica del ser": Hegel. El final de la historia de la razón: el nihilismo, la "vuelta" al "ser"

#### I. EL SENTIDO DE ESTE TEMA

##### 1 . El eclipse de la pregunta esencial.

La cuestión acerca del ser del derecho es el asunto fundamental de la filosofía jurídica. Los diversos problemas que la filosofía —y la ciencia-jurídica— plantean con respecto al derecho giran en torno a esta cuestión central y están pendientes de su solución. Porque esto es así nos interesa, antes de todo, entender el significado de la pregunta, o sea poner en claro a qué apuntamos en la cuestión acerca del "ser" de eso que llamamos "el derecho". Si formulamos la cuestión en la forma verbal interrogativa, la pregunta reza: ¿qué es el derecho? y, en efecto, buscar el "ser" de algo es lo mismo que averiguar lo que ese algo "es". Quienes se ocupan del derecho — el abogado, el juez, el legislador, el científico, el profesor, el estudiante de derecho, etc.— saben que la pregunta acerca de lo que el derecho es, sin duda, el asunto básico dentro de este campo de estudio, al que profesionalmente se han dedicado, es una inquietud que tarde o temprano, al

tratar este o el otro aspecto de la problemática: jurídica, saldrá a luz alguna vez, corno- surgiendo desde el fondo de eso en lo- que uno trabaja todos los: días. Lo mismo le ocurre —para hacer sólo dos analogías con otros órdenes de la actividad humana —al médico y al artista; en sus variados menesteres flotan siempre los interrogantes-, ¿qué es la salud?, ¿qué es la enfermedad?, ¿qué es una obra de arte?, es decir, qué es esa cosa de la que cotidianamente uno se ocupa o hace. La tan simple pregunta ¿qué es? es la cuestión "esencial" o por la "esencia" de algo. "Esencial" significa que en algún momento se quiere saber qué es, al fin, lo que uno tiene entre manos; la ignorancia con respecto a esto decisivo sería grave, pues indicaría que se está tratando algo que, en el fondo, se desconoce. La pregunta esencial es, por cierto, una inquietud legítima y pensamos, espontáneamente, que debe tener una respuesta. Sin embargo, con respecto al derecho nos encontramos en ir situación particular de que, al punto de clarificarnos lo que entendemos por eso que nos ocupa, recordamos el prolongado catálogo de las "definiciones" del derecho que traen los textos de filosofía y de ciencia jurídicas, las versiones que se han dado y se dan del derecho, que responden, a esta o la otra corriente de pensamiento, las disputas de las escuelas, etc. El panorama que enfrentamos nos convence bien pronto no sólo que del derecho se han dicho y se dicen tantas cosas diferentes, sino, más todavía, que se debe renunciar a saber lo que, en el fondo, el derecho es. La pregunta esencial, a cuya respuesta nos dirigíamos espontáneamente, queda troncada como un mero interrogante en los labios. Pero, no abandonamos el derecho, seguimos trabajando en él, lo estudiamos, lo clasificamos, lo legislamos, lo administramos, lo reformamos. . . La ciencia jurídica positiva ha renunciado hace ya bastante tiempo a la cuestión por la esencia del derecho; sólo lo piensa como una cierta cosa allí a la- vista para ser usada en las relaciones interhumanas, y si lo "define" es de modo provisional, asignándole algunas notas características, como para ponerse de acuerdo sobre lo que se está hablando, pero no con la decidida intención de discutir acerca de lo que, en última instancia, es el derecho.

Si bien advertimos, la situación que presenta el campo jurídico se repite casi igual en otros órdenes del conocimiento y de la actividad humanos. Mencionamos antes a la medicina y al arte, ¿no ocurre también, allí que no se plantea la simple pregunta sobre qué es la salud, qué es la enfermedad, eso que el médico dice que, respectivamente, cuida y remueve con sus técnicas? En la estética se habla de todo acerca de la obra de arte, menos, de la belleza, o sea eso que el artista busca revelar por medio de los colores, formas, movimientos, sonidos. Debemos decir que la pregunta por la "esencia de las cosas" está eclipsada en nuestro tiempo. No es que para nosotros no tenga sentido; al contrario, quisiéramos

responderla, pero inconscientemente nos frenamos ante ella la dejamos colgada y terminamos por desinteresarnos de eso que en un primer momento nos parecía la cuestión más legítima del mundo.

La pregunta esencial es vital para la filosofía —y ahora aquí que estamos tratando del derecho, para la filosofía jurídica— pues la preocupación filosófica no es otra que, descubrir el ser de la realidad, de cualquier realidad; el ser de las, cosas, humanas y no humanas. Pero no pensemos que este asunto está reservado para la filosofía, a la que le endilgaríamos pues la tarea de averiguar la esencia de las cosas, quedándonos nosotros sin cuidado sobre esto. La filosofía somos nosotros mismos puestos en la actitud de "saber" qué es al fin, la realidad en la que vivimos y por la que vivimos. El eclipse de la cuestión esencial no ocurre, como tantas veces se dice, sólo al nivel de la vida cotidiana porque en el fárrago de los menesteres y negocios de este mundo no sobra ni siquiera un segundo para; perder en cuestiones filosóficas consideradas importantes en otras épocas, pero que hoy, para el hombre que lucha, con tantos obstáculos, por su vida, han perdido cualquier significación e interés. El abandono de la pregunta por ser de las cosas "también" se da al nivel de la filosofía, es decir, la: situación que registramos afecta al hombre "totalmente". A la filosofía, que es nuestro "saber" de las cosas, le cuesta —más aún la ha suspendido enteramente— plantear la cuestión esencial, y esto desde, hace largos siglos, a pesar de los esfuerzos de las llamadas filosofías "esencialistas" contemporáneas. El panorama que encontramos en los textos de filosofía del derecho que nos confunde en el momento en que queremos clarificarnos le que el derecho es, confirma el desinterés que sentimos en la vida diaria por plantear alguna vez esta cuestión.

¿Por qué chocamos con esta dificultad de dar libre curso a preguntas tan simples y, sin duda, decisivas, como son ¿qué es esto?, ¿qué es lo otro?, ¿qué es el derecho? Una pregunta no es algo meramente gramatical, verbal. Preguntar es hablar y el lenguaje expresa el modo como nos dirigimos o referimos a las cosas. Las palabras son pues las cosas mismas, pero puestas ante nosotros según las múltiples formas como las tratamos. Dentro del lenguaje el preguntar tiene la característica de que la cosa a la que nos referimos todavía no está "presente" ante el espíritu, es decir, preguntar es "buscar", querer traer lo ausente, lo que todavía no se ve, querer descubrir algo. Luego, el modo de preguntar —que se cristaliza a nivel verbal en tal o cual forma de interrogación., que podemos pronunciar o escribir— nunca es, diríamos, inofensivo, pues indica la "dirección" de nuestro esfuerzo por acercarnos esa cosa de la que hablamos. Si hay una dificultad para acabar las preguntas esenciales, como ésta: ¿qué es el derecho? ¿no será, entonces, que no nos damos cuenta de la dirección en que nos movemos cuando preguntamos de es-

te modo, aun cuando repitamos la pregunta una y mil veces? Si fuese así, sería tanto como concluir que la pregunta ha perdido sentido para nosotros. Preguntamos, ¿qué es esto? y pareciera que apuntásemos hacia un vacío donde no hay absolutamente nada que ver. Lo mismo ocurre cuando, en vez de usar la forma interrogativa ¿qué es?, decimos que estamos preguntando por la "esencia" de algo ¿Qué buscamos propiamente allí, en la esencia de una cosa? Es posible también que confundamos esta pregunta con otra, que es la cuestión que propiamente nos inquieta cuando presentimos que debemos detener nuestras ocupaciones para llegar a ver de qué se trata en eso en lo que estamos trabajando todos los días. Quizás sea también necesario ensayar otro camino, esto es, emplear otras palabras y no repetir la insípida fórmula ¿qué es esto? Con verdad hemos aprendido que la filosofía, desde los primeros siglos de su historia, pone el honor de su tarea en el planteamiento y la respuesta a las preguntas qué son cada una de las cosas del mundo, qué es el hombre. Pero, cuando volvemos a recordar esto hoy nos parece que la cuestión es por completo "superflua", y nos sorprende que la filosofía insista tanto en el asunto; al menos secretamente le reprochamos que no caiga en la cuenta de que no precisamos esperar a ella para llegar a saber lo que las cosas son. ¿Acaso el profesional del derecho — y precisamente él— no sabe ya lo que el derecho es?

## **2. El sentido de la pregunta esencial. La pregunta: ¿qué es esto? y la pregunta por el "ser" de algo.**

Estas reflexiones están del todo justificadas; sin duda hay aquí algo que no entendemos con suficiente claridad. Antes de despachar, sin más trámites, la pregunta esencial, procuremos ver si, en efecto, cada vez que se la formula suena así tan superflua y vacua como creemos. En el lenguaje, más que las palabras en su mero valor gramatical, interesa el "tono", la "acentuación" con que se la pronuncia, pues aquí se detecta la voluntad y la dirección, esto es la intencionalidad con la cual nos movemos hacia las cosas. Por eso, muchas veces ni enunciamos un vocablo, basta el "gesto" que revela la actitud en que nos colocamos frente a eso que nos ocupa. En la vida diaria la pregunta ¿qué es esto? se formula con frecuencia, pero no, diríamos, en un tono "pacífico", sino vehemente, urgente, en voz alta. Entonces la pregunta significa: ¿qué pasa aquí?, ¿qué ocurre aquí? Lo que nos inquieta no es algo que veamos por primera vez, como si tuviésemos una sorpresa ante algo totalmente desconocido; y conocíamos eso y, sin embargo, preguntamos qué pasa allí en eso que queremos delante. Por supuesto, la inquietud puede ser muy fugaz, una curiosidad momentánea para salir del paso, dado el apremio de la situación; pero este mismo sentido del interés se mantiene cuando,

con más calma, queremos descubrir "de qué se trata", "qué está en juego" en una determinada realidad. Al contrario, en tantas oportunidades ya conocemos esto o lo otro y, sin embargo, —como se dice— tenemos la experiencia de que allí "no pasa nada", "no ocurre nada". Por hipótesis, podríamos en este mismo momento imaginarnos que tenemos una representación de cada una de las cosas del mundo, incluso de nosotros mismos, o sea sabríamos qué es cada cosa, pero con una ausencia total de interés por averiguar qué es lo que pasa, al fin, en cada una de las cosas o situaciones en que nos encontramos. Si bien se repara en la pregunta ¿qué es esto?, hay dos preguntas, es decir las mismas palabras valen con dos significaciones diferentes. Cuando ¿qué es esto? vale tanto como ¿qué pasa aquí?, no se ha reemplazado simplemente unas palabras por otras. Si se entiende bien que el lenguaje es la expresión del modo como nos dirigimos a las cosas, se trata de ver pues que ha habido un cambio en el sentido de la atención, en la dirección de nuestro movimiento hacia el mundo y nosotros mismos. Cuando la pregunta ¿qué es esto? deja su lugar a la cuestión ¿qué pasa aquí?, es porque la cosa, que de una u otra manera ya conocíamos, irrumpe con fuerza desde sí misma, se nos viene encima y hacemos el esfuerzo de tomar guanta de esa su súbita presencialización. Habría que inquirir si la pregunta ¿qué es esto? antecede a ¿qué pasa aquí?; más bien debamos decir que primero tenemos la experiencia de que "pasa algo" en el mundo y en nosotros y luego buscamos asegurarnos qué es esa realidad que ha aparecido y con la que venimos a enfrentarnos en esta o la otra circunstancia de la vida.

Estas tan simples aclaraciones quieren ayudarnos a pensar —volviendo a lo que nos importa— si la cuestión acerca de lo que el derecho es, que dijimos aflorará en algún momento desde el fondo de nuestras ocupaciones profesionales y del estudio del derecho, se plantea en el sentido de ¿qué es esa cosa? o en el de ¿qué pasa, qué ocurre allí? en esa realidad que tenemos entre manos. Cuando decimos que ya sabemos lo que es el derecho y que, por tanto, no precisamos aguardar a la filosofía para que nos lo descifre, estamos diciendo una gran verdad. Si no fuese así, ¿cómo podríamos ocuparnos profesionalmente del derecho? Sencillamente lo confundiríamos con otra cosa, y no sabríamos tampoco qué somos en cuanto abogados, jueces o estudiantes que cursan esta carrera. Reiterar la pregunta ¿qué es el derecho? es, en efecto, superfluo. Desde hace mucho sabemos lo que el derecho es; más aún, este conocimiento lo tenemos ya por la experiencia precientífica, cotidiana de lo jurídico. La cuestión ¿qué ocurre, de qué se trata en el derecho? no es, en cambio, ni superflua ni vacía, y es esto lo que tarde o temprano y sin habérnoslo propuesto —muchas veces contra nuestra voluntad— nos inquieta verdaderamente.

Nos damos cuenta que la auténtica cuestión "esencial" no puede ser

la pregunta ¿qué es esto? sino ¿qué pasa? en una cualquier realidad del mundo, ¿qué ocurre? en nosotros. El término "esencia" debe ser empleado en el sentido de: "es esencial saber que", "queremos saber al fin, en última instancia, qué es esto que nos ocupa". Las palabras "al fin", "en última instancia" no son meras partículas incidentales, sino matizan la interrogación, proyectándola hacia un sentido que en ¿qué es esto? no está presente. También podemos preguntar ¿qué está en cuestión? ¿qué está en juego aquí? ¿qué es lo que está en juego en el derecho? Las "definiciones" del derecho que leemos en los textos de filosofía jurídica no nos satisfacen, no porque sean "falsas"; es cierto que unas reparan en un aspecto del derecho y otras, en otro, por ej.: cuando se dice que el derecho es una "facultad", o la "norma", o la "conducta debida", o una "relación" entre sujetos, etc., etc.; pero todo esto "ya" lo sabíamos. Aun cuando una definición fuese tan completa que recogiese todas las notas posibles atribuibles al derecho, faltaría aún algo, que no se ha planteado, y esto es qué es lo que está en juego en esa realidad que llamamos "el derecho", y que tiene todas las características señaladas. El sinsabor que nos dejan estas definiciones filosófico-jurídicas se convierten bien pronto en un convencimiento de que la pregunta por la esencia del derecho es una cuestión vana. Sin embargo, cuando nos detenemos a inquirir qué es lo que, en última instancia, ocurre en el derecho, estamos preguntando bien; había en nosotros una inquietud legítima, pero que ha quedado ahogada por una, aparentemente, sutil e insignificante desviación del interés, que nos lleva, a la verdad, de una pregunta a otra de diferente sentido. El eclipse de la "cuestión esencial" consiste en eso. La filosofía sabe que esta desviación del pensamiento puede darse en cualquier momento y, por eso, la debemos hacer responsable de que no haya mantenido alerta la conciencia para esta crucial distinción; —quizás, porque la filosofía, ella misma, desde hace mucho tiempo ya no pregunta más en el sentido de "qué está en juego al fin, en cada cosa del mundo y en nosotros, el hombre", sino se contenta con asegurar, mediante "definiciones", lo que ya conocíamos por la experiencia para lograr una mejor apropiación y uso de la realidad.

Con esto hemos llegado a fijar el cometido de estas líneas. Dado que, ja partir de ahora, no debemos confundir dos preguntas que procuramos distinguir bajo la misma forma gramatical, le llamaremos a una, simplemente, la cuestión ¿qué es una cosa? y, a la otra, la cuestión por el "ser" de esa realidad. En efecto, cuando inquirimos "qué está en juego, al fin, en una cosa", estamos preguntando por el "ser" de eso. De esto se trata, aquí-, no preguntamos ¿qué es el derecho?, no intentamos trazar una "definición" —al modo como lo vemos en los textos de filosofía y ciencia jurídicas— sino queremos hacernos cuestión por "el ser del derecho". Mejor aún: porque la auténtica pregunta ¿qué es? es la cuestión por el

"ser", habremos rescatado para esta pregunta su verdadero y grave sentido, que tuvo en la filosofía, en sus orígenes y en las mejores épocas de su historia. Y si la pregunta por el ser del derecho alcanza una respuesta, llegaremos también al resultado de que recién entonces tendremos del derecho su verdadera "definición" en el significado fecundo como esta palabra fue empleada otrora por el pensamiento filosófico.

### 3. Las dos "lógicas": "lógica de las cosas" y "lógica del ser"

La cuestión ¿qué es esto? y la cuestión por el "ser" se desenvuelven a partir de dos "actitudes" diferentes del hombre frente a las cosas, suponen esfuerzos "lógicos" distintos y no concluyen en iguales "respuestas" esto es no es lo mismo lo que se gana cuando se pregunta de una forma y de la otra. Nos interesa seguidamente mostrar las notas distintivas de estos dos, "niveles", que vienen a configurar dos "estilos" diferentes de pensamiento. Si al principio — porque no habíamos hecho aún ninguna de las reflexiones anteriores— dijimos que buscar el "ser" de algo es lo mismo que averiguar "lo que ese algo es", hay que advertir que en un caso el acento está puesto en el "algo", es decir la atención se dirige a la "cosa"; en el otro, en cambio, importa el "ser" de eso de lo que hablamos. También podemos decir que en un caso buscamos los "atributos" o "propiedades" de la cosa, o sea "lo que" a la cosa le pertenece; en cambio, en el otro queremos saber "en virtud" de qué o "por gracia" de qué la cosa es lo que es. Para entender las diferentes actitudes de las que nacen, en efecto, ambas preguntas, reparemos que hay quienes tienen una verdadera curiosidad por averiguar cómo las cosas están constituidas, son capaces de "observar", describen, buscan relaciones causales o de origen entre las cosas y el para qué cada cosa sirve. Pero a estos mismos muchas veces no les interesa y les falta el sentido para "comprender" eso que tan bien saben describir y analizar. Modernamente diríamos que "explican", pero no "comprenden" las cosas. A los primeros les atribuimos la mentalidad "científica" y a los segundos, la mentalidad "filosófica". Los antiguos griegos conocían esta distinción y le llamaron a la actitud comprensiva "theoría". La actitud teórica distingue, desde entonces, al filósofo. Se trata de un "modo de ver" la realidad. "Theoría" es eso que se hacía en las fiestas religiosas a dónde se concurría para "contemplar" un "espectáculo", ver un "acontecimiento", entregarse a una "revelación", tomar cuenta de que algo está pasando u ocurriendo en el mundo. En la fiesta el hombre se eleva, del conocimiento discriminatorio puesto al servicio del uso de las cosas, a la mirada ancha y desinteresada que busca sólo abrazar —comprender— la realidad con la que se enfrenta. Más que de un "mirar" se trata de un "admirar" lo que nos rodea. La curiosidad analítica es reemplazada por el recogimiento



y el cuidado atento ante poderes y fuerzas que sostienen y movilizan las cosas. Porque en el mundo hay estos poderes, por eso "pasa" algo, "ocurre" algo, algo "está en juego". El que se dirige a la realidad con esta actitud, no se detiene en el conocimiento de la contextura o propiedades de los entes, sino reconoce la fuerza que impera en las cosas y que se revela a través de ellas. Hoy, como antaño los griegos, distinguimos también estas dos actitudes del hombre frente a la realidad. Por ej.: el científico de la naturaleza —botánico, zoólogo, biólogo, etc.— dispone de enormes recursos cognoscitivos y técnicos para explorar la estructura y el comportamiento de los seres naturales, alcanza cada día descubrimientos más finos y, sin embargo, de este hombre no oímos una palabra que exprese su "admiración" por la "vida" que late en el fondo de cada célula que tan prolijamente observa... En el campo de la vida humana se da el caso del que se dedica a las ciencias sociales, conoce las diversas formas de constitución de los núcleos humanos, investiga las relaciones interindividuales e intergrupales, las instituciones, etc., pero ve todo esto como si allí no pasase nada, no ocurriese nada, como si en el fenómeno de la comunidad del hombre nada estuviese en juego.

Está claro que estas dos actitudes son diferentes. Los antiguos insistieron en mostrar que en el hombre había dos niveles o modos de pensar; y no tanto se esforzaron por "dividir" los conocimientos —las artes y las ciencias— en atención a las cosas de que se ocupan, sino destacaron el "valor" respectivo de ambas vías de acceso al hombre y al mundo. El "sóphos" —el "sabio", el "filósofo"— que es el que "sabe" más que los demás, tiene un ojo, un sentido para advertir que en el mundo y el hombre pasa algo acontece. Los griegos se admiraron de dos acontecimientos: uno el espectáculo del "mundo" y otro el del "espíritu". El segundo era más admirable aunque el primero, porque el mundo se "revela" en la vida del espíritu. Esto se mantuvo, como un convencimiento fundamental en la gran filosofía de Occidente hasta Hegel.

Desde estas dos distintas actitudes ¿cómo piensa el hombre? El pensamiento es el esfuerzo lógico, la "lógica", esto es la obra del "logos" o la "razón". Hay pues dos modos de pensar, dos lógicas: una es: la lógica del "acontecer" o del "ser" y la otra la lógica de las "cosas".

En el movimiento natural del espíritu primero está la lógica del acontecer, ésta es originaria, la más antigua; después viene la lógica de las cosas. Dijimos antes que primero tenemos la experiencia de que "pasa" algo en el mundo y en nosotros y luego buscamos asegurarnos qué es esa realidad que ha aparecido enfrente nuestro." Deberíamos comenzar ahora por la primera lógica, no sólo porque esta es la forma como pensamos, sino porque el eclipse de la cuestión esencial se debe al desplazamiento de la razón de una lógica a la otra. Cuando ya estamos asentados en el pensamiento de las cosas, es muy difícil después avivar la conciencia de

que en eso pasa algo, acontece algo. La historia del pensamiento occidental demuestra fehacientemente este hecho. Y lo podemos comprobar también individualmente. Sin embargo, porque es el modo de pensar que nos resulta hoy más familiar partamos de aquí. Pensar es "juzgar", "definir" o sea "atribuir" a cada uno lo suyo, lo propio, lo que le pertenece por ser tal cosa. La pregunta con la que se moviliza la razón es ¿qué es esto? y llegamos a responder: "esto es así". Por ej.: el hombre se juzga a sí mismo cuando dice que él es "el viviente racional", el "viviente que tiene lógos". Esta es la definición del hombre. Para juzgar hay que "clasificar"; y clasificar supone comparar, dividir y ubicar cada cosa en su lugar. Recordamos ahora que la lógica enseña que para definir se debe colocar cada cosa en su "género" y atribuirle la nota distintiva, la "diferencia" que le puede corresponder dentro de ese género. El trabajo de definición no conoce límites, como lo atestigua el extraordinario desarrollo de los conocimientos científicos. También se define y clasifica cuando se determina la causa que genera una cosa o el para qué esa cosa sirve, puesto que así se ubica a las cosas dentro de un ámbito de procedencia o de destino junto a las demás realidades del mismo tipo. El juzgar, o sea atribuir a cada cosa sus propiedades, es la función lógica universal empleada por todas las ciencias, sean de la naturaleza o humanas y también por las ciencias matemáticas. La ciencia jurídica hace lo mismo con el derecho, cuando por ej.: ubica al derecho en el campo de la "norma" y dice que lo "normativo" no debe confundirse con las realidades "físicas". Ahora bien, sean las que fueren las formas de atribución y los métodos particulares empleados para definir, la característica común que se pone de relieve en este modo del pensamiento es que las conclusiones a las que llegamos, o sea decir que esto es así o de la otra forma, todo esto "ya" lo conocíamos. ¿Cómo decimos que ya sabíamos todo esto? Si fuese así, ¿qué sentido tiene el trabajo del pensamiento? ¿Cuál es el provecho de la ciencia? En efecto, es preciso, percatarse que sería imposible encuadrar a una cosa; dentro de un género y asignarle tales o cuales notas distintivas, en fin, atribuir algo a algo, si eso que se asigna no fuese previamente conocido, "juzgar" es situar, emplazar a algo por respecto a otra cosa, y debemos disponer ya del "lugar" del emplazamiento para que éste se efective. Por ej.: para que el hombre pueda definirse como "el viviente racional" es preciso, que sepa antes qué es un Viviente, qué es algo donde hay vida y, además, que sepa lo que es la razón. El hombre ya sabe lo que es él cuando se juzga o define a sí mismo. Este conocimiento previo lo tenemos por la experiencia, por el trato de las cosas del mundo y de nosotros mismos. La "lógica de las cosas" "supone", pues, la existencia de las cosas, que tienen tales o cuales atributos. ¿Cuál es, entonces, el valor de todo ese trabajo de definición de la ciencia? Pensar no significa aquí, en rigor, "descubrir", en el sentido de imponerse

de algo aún no visto, sino el hombre "clarifica" y se "asegura" por el esfuerzo lógico lo que ya poseía, lo que desde mucho antes tenía frente a la vista. Mediante este aseguramiento racional el hombre puede luego "disponer" de las cosas, en el amplio sentido de la técnica, la industria y las demás formas del uso y el comercio interhumano.

El hecho de que la cuestión ¿qué es esto? nos parezca una pregunta sin sentido, cerrada, agotada, como si ya la hubiésemos contestado, se debe a que el hombre —la razón— vuelve sobre lo que cierta vez hizo, sobre su propio trabajo. Preguntar ¿qué es esto?, para definir o atribuir a cada cosa sus propiedades, es un estar en lo mismo, un repetir lo mismo. Hay un "progreso", pero relativo. A esta altura del desarrollo del conocimiento científico —pues es mucho lo que el hombre ha descrito, analizado, juzgado, ¿no tenemos la sensación de un "agotamiento" de la ciencia? ¿y no comprobamos también un agotamiento del uso y la explotación de las cosas? Cuando después decimos que la tarea de la filosofía consiste en averiguar "lo que las cosas son" —su esencia— tenemos de la filosofía una pobrísima idea. ¿Qué puede ser la "esencia" "además" de todo lo que ya sabemos de las cosas? Sin embargo, el pensar filosófico se mueve en otra dirección, hay otra pregunta, otro modo de pensar, otra "lógica". La filosofía, como lo enseñaron los antiguos, no pregunta ¿qué es esto?, no busca "definir", "atribuir", "juzgar". O mejor —porque de esto se trata— hay una definición, un juicio en otro sentido. Pensar es siempre juzgar, o sea "enjuiciar", poner cada cosa en su lugar, dar a cada uno lo suyo, imputar algo, a algo. Pero hay una imputación con otro valor. El sabio —sófros— es el que "sabe", y merece el nombre de tal, no porque dice "lo que cada cosa es", sino se inquieta por el "por qué lo que es así es así". El filósofo pregunta ¿en virtud de qué o por gracia de qué esta cosa es lo que es? La pregunta ¿por qué es? apunta a un enjuiciamiento "anterior" al juicio de la definición buscado por la pregunta ¿qué es? Para que esto sea posible es preciso que el pensamiento se desplace en otro rumbo. Se trata de un cambio en el modo de ver las cosas. Este cambio tiene mucho de súbito y sorpresivo, es un descubrimiento imprevisto. El ojo no queda detenido en la "cosa", no "observa"; en este momento no hay un "mirar", sino un "admirar". Tenemos una pobrísima idea de la filosofía porque no nos damos cuenta en qué sentido el filósofo pregunta. Tantas veces en nuestras lecciones de filosofía ponemos como un ejemplo de afirmación "filosófica", de juicio "esencial" la definición del hombre: "el viviente que tiene razón, lógos", y decimos, esto lo descubrieron los griegos. La filosofía es, en efecto, "sophia", "sabiduría", y ¿qué gran sabiduría hay en afirmar eso? ¿qué hay allí de admirable? Es lo que le ocurre a aquel que se mira al espejo y dice: "soy así", como si ya no supiese que es así. ¿Qué ha ganado? Este hombre sólo se "admiraría" de su rostro si preguntase "por qué" se ve como se ve. ¿Por qué el

hombre es el viviente racional? Lo admirable no está en que nosotros seamos "eso", sino en que lo "seamos". No estamos jugando con las palabras. Es que, en verdad, hemos iniciado un pensamiento diferente, donde el acento está puesto en otra parte.

Nos interesa aquí el derecho. No nos admiramos del derecho cuando preguntamos qué es el derecho?, sino cuando preguntamos ¿por qué el derecho es lo que es? Esta es la verdadera, y central, cuestión filosófico-jurídica. Pero puede no estar claro aún el sentido de la pregunta ¿por qué? ¿Hacia dónde nos movemos cuando interrogamos de este modo? El gran descubrimiento del filósofo consiste en darse cuenta que las cosas no son así "porque sí", sino "por algo". ¿Qué es este "algo"? El "por qué" no apunta en dirección a otra "cosa" que explicaría a la que tenemos delante y de la cual tratamos. Hay también un "por qué" en este sentido. Pero este modo de pensar pertenece todavía a la "lógica de las cosas" o de la "atribución" a algo de determinadas propiedades. ¿Qué hay de admirable en el hecho de que una cosa provenga de otra? Al fin, esto también ya lo sabíamos. El asignar a una cosa la "causa" que la origina es una forma de "definición", en el sentido de "atribución" o sea le atribuimos a una cosa su origen, emplazamos a algo en la órbita de otro algo, enlazándolo con él. Esta es la "investigación causal", que llevan a cabo las ciencias físicas. El "descubrimiento" de la causa, aun cuando pueda costar mucho trabajo, no es más que la "clarificación" y el "aseguramiento" por la razón de lo que ya conocíamos, pues no se puede intentar establecer una relación con lo totalmente ignorado. Por ej.: cuando decimos que el derecho es norma y la norma es un dictamen racional y que, entonces, el derecho es lo que es "porque" es la expresión de la razón o la voluntad del hombre, le asignamos al derecho su origen o causa; pero esto ya lo sabíamos. ¿Acaso no sabemos ya lo que es el hombre y que el hombre puede ordenar y mandar...? ¿Qué se ha ganado aquí? En todo caso, relativamente poco. El "por qué" también puede significar "para qué", o sea el destino o fin de algo, para lo- que sirve. Pero estamos en la misma situación que la anterior, es otra forma de atribución, se establece una relación, diríamos, no hacia atrás, sino hacia adelante, viendo a la cosa como un "medio" para otra. ¿Por qué el derecho es lo que es? Se puede responder: hay derecho para alcanzar la paz y la seguridad en la sociedad'.

El "por qué" filosófico revela una inquietud en otro sentido. Es posible ver la realidad y nosotros mismos de otro modo, no observando lo que cada cosa tiene —sus propiedades o cualidades— ni explicando una cosa- por otra- de donde proviene o para la que está destinada. Este modo de pensar consiste en ver las cosas como si estuviesen "preparadas" o "dispuestas" para que en ellas "ocurra" algo, "pase" algo, "acontezca" algo, como si lo importante entonces no fuese la "cosa" que teníamos delante, sino "eso que está aconteciendo en ella". Esta es la experiencia

que tenemos cuando, viendo un árbol pujante, percibimos que a través de su color, forma, consistencia, etc, irrumpe la "vida" que anima esa planta. Todo "lo que" la planta es —sus propiedades— todo eso que le atribuimos, es "porque" allí se hace posible la revelación de la vida. La vida de la planta es para la planta su "ser", y si no fuese por eso, ¿qué sentido tendrían todas esas cualidades que esta cosa tiene? Aristóteles, en su tratado sobre el alma, y justamente para explicar lo que el "alma" o la "vida" es, dice que el ojo de un ser viviente, y un ojo pintado o de piedra son, los dos, "ojo", pero empleando esta palabra "equivocadamente" (por homonimia)., pues hay una diferencia entre ambos, el primero "ve" — tiene vista— y el otro, no. ¿Puede haber una afirmación más sensata? La vista es para el ojo su "ser", su "vida", eso "por lo cual" el ojo es ojo. La vista es eso de lo que en el ojo se trata, lo que allí está en cuestión lo que está en juego, eso que, al fin, en el ojo importa. El médico observa el ojo, estudia su estructura interna, pero cuando cura al ojo lo que, en última instancia, le interesa es que el ojo "vea". . . , que "sea" en cuanto ojo. "Ver" para el ojo es "ser". Pero, ¿en qué tipo de relación estamos pensando?, esto es, ¿cómo se relaciona la vista con el ojo? Nos apresuraríamos a decir que la vista es una "propiedad" del ojo, algo, que el ojo tiene, para lo que sirve. En efecto, según la "lógica de las cosas", el ver es un atributo del ojo; sin embargo, es esa condición del ojo, que muy bien puede faltar, sin que esto impida que yo piense el ojo como ojo. ¿Acaso no nos podemos representar un ojo con todas sus cualidades —forma, color, partes internas, etc.— sin que este ojo "vea"? En la realidad éste no sería el ojo de un hombre o un animal viviente, sino el ojo de un muerto o de una estatua. Para la lógica de las cosas el "ser" es eso que puede faltar en la realidad; pero, entonces, se considera a las cosas como si allí no ocurriese absolutamente nada. Según la "lógica del ser" o ¿"acontecer", en cambio, la vista no es una propiedad del ojo, una pertenencia de eso, algo "suyo", sencillamente porque, si fuese así, el ojo siempre vería, pero puede no ver. . . y, si no ve, "no es", en verdad, ojo. Aristóteles piensa desde la lógica del ser cuando dice que al ojo piedra o pintado le llamamos, también, ojo, pero "equivocadamente", empleamos un homónimo, la misma palabra; el ojo que no ve "no es", en verdad, ojo, pues en él está ausente lo decisivo, eso por lo cual es tal cosa.

Con respecto al derecho —así como la vista es el ser o la vida del ojo, eso que en el ojo acontece— queremos preguntar qué es lo que pasa en el derecho, por virtud de lo cual el derecho es derecho, es lo que es. La "lógica del ser", en muchos sentidos, implica una "significativa inversión" de la "lógica de las cosas". El pensamiento se da vuelta. Lo que para el segundo modo de pensar viene en último lugar y no es de importancia decisiva, para el primero está al principio y es lo funda-

mental, no sólo temporalmente, sino en cuanto a la principalidad del asunto. Dijimos que la lógica del ser es 'la originaria, la más antigua y también que con la pregunta ¿por qué es? se abre un modo de juzgar o enjuiciamiento de la realidad "anterior" al juicio de la definición buscado por la pregunta ¿qué es? Este es el movimiento natural del espíritu. Sin embargo, desde hace mucho el espíritu está "detenido" en el pensamiento de las "cosas" y le cuesta recuperar da agilidad para la percepción de lo que pasa en ellas. ¿Por qué decimos que hay un juicio primitivo, anterior al juicio de la definición? Juzgar es enjuiciar, dirimir, dividir, poner cada cosa en su lugar, dar a cada uno lo suyo. El primer juicio es: "somos". No hay un juicio anterior. Primero sabemos que "vemos" y después "lo que" el ojo es —su estructura y los procesos fisiológicos que se cumplen en este órgano— y que el ojo puede ver. Antes de que conociésemos al detalle, macro y microscópicamente, la fisonomía del universo, admirábamos el hecho —germen de todos los hechos— de que "hay vida" en el mundo, hay fuerzas, poderes (dynamis) que imperan en las cosas, que las hacen ser y las mueven de variadísimas formas. Las cosas han nacido de la vida, no son lo que son por ellas mismas, el perfil que presentan se ha constituido viniendo desde la vida, "llegando a ser" desde la vida. El pensamiento que acompaña a las cosas desde su nacimiento —pero no unas de otras, ni unas para otras— es la "filosofía". Es como si estuviésemos colocados en el "origen" del mundo y de nosotros mismos, y "desde allí" viésemos lo que las cosas han llegado a ser, lo que las cosas y el hombre, al fin, son. Así pensó siempre, desde los griegos, la gran filosofía de occidente. La filosofía no es el conocimiento "posterior" que quiere agregarle a las cosas el "ser", esto es eso que bien puede faltar una vez que nos hemos representado las cosas "completas", con todas sus propiedades o atributos, sino es el "recuerdo" del primer juicio, de lo que vimos primeramente, antes de que el mundo y nosotros mismos se nos pusieran delante con todas sus pertenencias. Cuando esto se dio, olvidamos el origen, pero el recuerdo del primer juicio se aviva de nuevo cada vez que, aun sin proponérselo, las cosas se hacen presentes súbitamente, irrumpiendo desde sí mismas, desde el fondo de donde vienen, como si quisiesen renacer una y muchas veces, despojándose del lastre que las cubre, desfigura y fatiga en su largo camino de acceso a la vida. La experiencia de este recuerdo y este renacimiento nos impulsa a preguntar en la vida cotidiana ¿qué pasa aquí? ¿Qué pasa en el derecho? Esta pregunta, aunque fuese muy fugaz, tiene mucho más valor, promete mucho más que cualquier esfuerzo de investigación analítica de la ciencia. Al preguntar ¿qué pasa?, ¿por qué lo que es así, es así? volvemos a colocamos en la situación del primer juicio. El juicio que promueve la pregunta ¿por qué es? es, en efecto, anterior y más grave que el de la cuestión ¿qué es? pues no enjuiciamos

unas cosas por otras, como sí las cosas ya fuesen lo que son por ellas mismas, sino las cuestionamos a todas y cada una desde el ser o la vida, en virtud de 'la cual las cosas son. Este pensamiento nunca puede ser estéril, pues no repetimos lo mismo, lo que ya conocíamos. No suponemos las "esencias" de las cosas. "Juzgar" es aquí —más que "atribuir" lo propio de cada cual, encuadrando a una cosa con respecto a otra— "hacer responsables" a las cosas del ser que tienen. Se trata de la atribución o imputación originaria: le imputamos a las cosas su "origen", por virtud del cual han llegado a ser lo que son. Lo decisivo, lo esencial es querer saber cómo las cosas —y nosotros, el hombre— estamos dispuestos para responder a la vida que a través nuestro y del mundo alcanza su revelación. Cuando vemos al mundo y al hombre así, el mundo y el hombre se convierten, a la verdad, en un gran acontecimiento y espectáculo. La visión de este espectáculo fue llamada por los griegos "theoria". En la theoria "comprendemos" la realidad. Lo que comprendemos —esto es lo grave y decisivo— es no sólo que las cosas son, sino que "pueden" defeccionar de su ser, pueden "no-ser", al punto que pueden estar totalmente vacías por dentro, sin vida, muertas. A las cosas sin vida sólo les podríamos atribuir el "nombre", esto es lo único que les queda; las seguimos llamando como esto o lo otro, cuando, verdaderamente, "no son"; sólo en apariencia son tales cosas.. Por la teoría se alcanza, al fin, la "definición" del hombre y de las cosas del mundo que buscamos en el fondo siempre, sean cuales fueren nuestras ocupaciones, estemos aquí o allá, vivamos de esta o la otra forma. ¿Qué valor tiene definir -una cosa sin vida, que no es? Juzgar es "definir", esto es delimitar, perfilar, emplazar algo. La "lógica, de las cosas", cuando le asigna a algo su género y diferencia, "define"; sin embargo, puesto que está atenta a "lo" que la cosa es y no a que, al fin, "sea" esto que así es, le es indiferente la vida de la cosa, su ser. Pero. . . de esto se trata, en última instancia, esto es lo importante. Hay entonces otro tipo de definición, que es la definición propiamente filosófica. En la vida diaria en cuántas ocasiones decimos: "¡Definamos de una vez esto: esto es o no!". ¿Qué queremos significar con estas palabras? Por ej. a nuestro agricultor no le interesa saber si esa planta de vid, a la que dedica sus desvelos, es una vid; en todo caso, eso ya lo sabe; sino si esa planta "produce...", o sea si en esa planta hay una, fuerza vital que mañana va a fructificar. ¿Con qué lógica piensa el agricultor? Él quiere "definir" la vid, pero definir no significa aquí averiguar una serie; de notas que reunidas "hacen posible" que piense algo como tal cosa. Por la lógica de las cosas queremos saber cómo las cosas son "posibles", esto es qué es necesario para que una cosa sea tal. Por la lógica del ser o acontecer, en cambio, nos interesa ver cómo las cosas "hacen posible que la vida se manifieste, cómo las cosas abren camino a la vida para que esta se revele. Esta es

la definición que alcanza la "verdad". Este modo de definir lo enseña también Aristóteles. Es un modo de pensar más sincero, más verdadero. Para ello hay que "esperar" que las cosas revelen el poder vital (dynamis) que tienen, que son. Para definir la vida hay que aguardar que fructifique, la verdad está al final. Si la vida se revela en un fruto abundante el agricultor dirá: ¡en efecto, esto es una vida!

## II. EL "SER" DEL DERECHO ES LA "JUSTICIA"

### 1. El derecho es el "camino" de la justicia. El derecho

"sin justicia" o derecho "abstracto".

Las reflexiones anteriores eran, sin duda, necesarias, por cuanto pretendían despejar el sentido de una pregunta que no veíamos con suficiente claridad. ¿Por qué el derecho es lo que es? ¿Qué pasa en el derecho? ¿Qué es lo que en el derecho está en cuestión? Así como la "vista" es el ser del "ojo", la vida del ojo, eso por virtud de lo cual el ojo es ojo, así también la "justicia" es el "ser" del "derecho", la vida del derecho, el "derecho" es por la justicia. Hay derecho para que la justicia advenga a la vida del hombre. El derecho hace posible la justicia, la abre el camino. Un derecho "sin justicia" —injusto— sólo merece el "nombre" de derecho; en verdad, es, como decimos, letra muerta, gesto sin sentido, conducta vacía. ¿O es que queremos pensar, que el derecho es lo que es por él mismo? Estas son las afirmaciones fundamentales de la filosofía jurídica, en torno a las cuales gira toda la problemática del derecho, todo está pendiente de esto, pues antes que nada es preciso saber si el derecho, al fin, "es" o "no es".

La pregunta ¿qué es el derecho? vuelve a adquirir sentido para nosotros, no es una cuestión superflua, pues lo que nos inquieta es ¿qué pasa en el derecho? Para la filosofía la comprensión del sentido de la cuestión acerca del "ser" del derecho y el hacerse cargo de esas respuestas fundamentales tiene efectos saludables, puesto que la filosofía recupera así el terreno que nunca debería haber abandonado. O la filosofía busca lo esencial y decisivo o es una ciencia de todo punto vana. Por su parte, para la ciencia jurídica afirmaciones como "el derecho es por la justicia", "un derecho injusto es sólo derecho nominalmente" suenan demasiado fuertes, demasiado graves, decir eso es una exageración, propia de un planteo riguroso y en exceso exigente. . . La ciencia jurídica se conmueve y perturba ante tales afirmaciones, porque desde hace tiempo quiere pensar el "derecho" sin la "justicia". ¿Qué le agrega pues la justicia al derecho que éste ya no tenga? La ciencia razona bien, pues



el derecho se puede pensar, en efecto, sin la justicia; pero debemos reparar con qué "lógica" piensa la ciencia. Vimos que hay dos lógicas, dos modos de pensar. La neta diferencia entre las dos lógicas reside en que lo que para una "es", para la otra "no es", cuando una afirma la otra niega, en una el pensamiento alcanza un resultado positivo y se queda satisfecho por esto, en la otra se experimenta un fracaso. No hay aquí ningún misterio ni aporía, pues se trataba de entender que el hombre piensa a dos niveles diferentes. El derecho "sin justicia" pensado por la lógica de la ciencia jurídica positiva —es la que llamamos "lógica de las cosas"— es un derecho "abstracto" o meramente "representado". Pensar el derecho significa definirlo, o sea atribuirle su género y sus notas específicas, la causa de donde proviene y el para qué eso sirve. Todo esto reunido son las propiedades o condiciones necesarias que "hacen posible" el derecho, lo que no puede faltar para que el derecho sea "lo que es". Si todo esto se da el derecho "es". Pero este modo de pensar se desinteresa de la "justicia" del derecho, sencillamente porque la justicia no es ningún atributo o propiedad del derecho. La justicia "distingue" no al derecho como tal, sino al derecho "justo", pero la justicia no es una "propiedad" del derecho justo; si fuese así siempre el derecho sería justo, pero. . . puede no serlo. El derecho justo no tiene la justicia como su propiedad, sino es el derecho que "hace posible" la justicia, es vehículo de la justicia. La justicia es eso por lo cual el derecho es: derecho. Si el derecho no cumple con este cometido, ¿qué valor tiene? El derecho "no es". El derecho que es justo, pero que también puede no serlo —no el derecho pensado "sin la justicia"— ya no es algo meramente representado, abstracto, sino el derecho "real". Sin embargo, también lo hemos "pensado", pero con la otra lógica, que es el pensamiento de la "realidad", la "lógica del ser" o "acontecer". Esta lógica piensa al derecho "desde" la justicia, pues lo que se quiere saber, en última instancia, es si el derecho es o no es, si el derecho vive o es una cosa muerta.

## 2. El positivismo jurídico

El desplazamiento de la razón desde la lógica del ser hacia la lógica de las cosas y su consolidación en este modo de pensar dio origen en la filosofía de Occidente al pensamiento "positivista". El positivismo en el campo derecho —el positivismo jurídico— piensa el derecho "sin la justicia", o sea no lo piensa "desde" la justicia, sino se queda fijado en la cosa-derecho, de la que logra tener una mera representación abstracta. Hay diversos tipos de positivismo jurídico: unos para "definir" el derecho tienen en cuenta la "causa" que lo origina, es decir la fuente o de dónde eso que llamamos derecho se desprende: esto es lo común

del positivismo biologista, psicologista, sociologista, historicista, culturalista, etc. El derecho es una expresión o producto de la raza, de la estructura social, de la historia o la cultura de un pueblo. Otro tipo —el pragmatismo jurídico— le interesa ver el "para qué" el derecho sirve, por ej. permitir la paz y la seguridad en la sociedad. Estas variantes de positivismo no se "olvidan de muchos ingredientes del derecho "real", en la medida en que por ej.: «el historicismo no pondrá como fuente del derecho la historia a secas, sino la de una comunidad concreta, cuya forma de vida, tradición, etc. se expresan, en efecto, en el ordenamiento jurídico que ese pueblo se ha dado. Este positivismo, diremos, no es un pensamiento del todo "abstracto". Donde el nivel puramente abstracto o representativo del pensamiento jurídico se impone con absoluta nitidez es en el positivismo normativista o formalista, para el cual lo importante es fijar los constitutivos formales o condiciones necesarias, sin los que el derecho no es "posible" como tal precisa cosa: derecho, prescindiendo de los factores "reales" —causales o finalísticos— que actúan para que el derecho aparezca en la existencia. Sin embargo, el rasgo común a todos los tipos de positivismo es que "descubre" del derecho muy poco, a pesar de todo ese frondoso trabajo de investigación que acomete la ciencia jurídica, y esto porque "pensar" para la lógica positivista no es más que "repetir lo que ya sabíamos" del derecho, o sea el positivismo "supone" "lo que" el derecho es. Sabemos ya lo que el derecho es por la "experiencia" de nuestra vida en comunidad y, también, "a priori" desde los principios de la razón. Pero, entonces, ¿cuál es el provecho del positivismo? Por cierto, uno importante: que el hombre se "asegura" a esa "cosa" llamada "derecho", para poder manejarla con eficacia en el comercio interhumano. Con todo, el rédito de este modo de pensar se muestra, a la postre, muy exiguo. ¿Qué se gana, a la verdad, al decir que el derecho es algo que viene de nosotros y sirve para nosotros y que, por ello, debe tener tales y cuales propiedades. ¿Es eso lo único que queremos saber del derecho? La constante repetición de lo que ya se sabe lleva a la lógica de las cosas a un previsible agotamiento. Cuando el positivismo se abrió camino por un ancho cauce fueron muy pocos los que previeron que la razón debía enangostarse y empobrecerse hasta acabar en el vacío. Hoy sufrimos en carne propia este final necesario de la razón. En el campo jurídico tenemos la experiencia universal del agotamiento y el fracaso del derecho. El vacío del derecho se acelera y agranda cada vez más mientras más el derecho se repite a sí mismo, ve reproduce a sí mismo, como queriendo crecer desde sí mismo. Si la lógica de las cosas pudiese permanecer en el nivel en que ella desea cómodamente instalarse, esto es en el luminoso y tranquilo mundo del "pensamiento", del espíritu positivista no se habrían derivado las "consecuen-

das prácticas" que registramos por doquier en el ordenamiento de nús-

tra vida individual y colectiva:. En la: ciencia jurídica no se "piensa" solamente el derecho para determinar lo que él es, sino se lo legisla, se lo administra, se lo estudia también en un centro universitario. ¿Qué hacemos hoy con el derecho? Volvemos sobre él una y mil veces: lo describimos, analizamos, clasificamos, comparamos, corregimos, reglamentamos, reformamos, ampliamos... Nunca como hoy el derecho es tan: frondoso... ¿Y qué? ¿Qué nos hemos prometido con este obsesivo trabajo sobre lo mismo? Hay mucho "derecho", pero está ausente la: "justicia" en el mundo humano. Y pareciera que mientras más se multiplica el derecho, menos se alcanza la justicia en los diversos planos de las relaciones entre los hombres, de las relaciones con el Estado, de los pueblos entre sí. . . El derecho crece, pero, con tanto: derecho, "no pasa" absolutamente nada, ¡o tan poco!

Sin embargo, el "final" de este pensamiento que persiste en repetir lo mismo, en volver sobre sí mismo no es el "vacío". La lógica de las cosas intenta un último avance. Este último paso revela la esencia del espíritu positivista. El positivismo no piensa al derecho "desde" la justicia lo piensa "sin la justicia", pero intentará "hacer salir" la justicia, del derecho. El derecho "produce" la justicia, la "hace posible". "Hacer posible" no significa "abrirle camino" ser "vehículo" de la justicia, sino ser "autor", "principio" que da vida a la justicia. Esta es la afirmación fundamental del positivismo jurídico y el móvil que lo anima desde el comienzo de su carrera. La preocupación obsesiva por el derecho y su incansable multiplicación ocultan, en el fondo, el secreto deseo de obtener la justicia a toda costa "desde el derecho". Hoy no es un secreto deseo, sino un secreto "a voces". Cuando la lógica de las cosas se decide a dar este último salto, la razón cae en su más grave confusión y desatino, pues quiere conseguir lo que ella misma sabe que dejó de lado al comienzo; quiere conseguir lo que no se puede conseguir; sin embargo, lo procura violentamente, coactivamente. La razón práctica una "inversión" absolutamente estéril, cae en una ilusión, porque pone al "ser", la "vida", lo "esencial" "después" de la "cosa", cuando la vida está al "principio". La justicia no es un producto del derecho, sino "nace" del derecho "justo", se "manifiesta" a través del derecho que ya está animado por la justicia.

### **3. La renovación de la pregunta por el "ser" del derecho.**

**La experiencia de la "justicia" y la "injusticia".**

La experiencia universal, dolorosa, no sólo ya del agotamiento, sino de la coacción y violencia del derecho, que busca a toda costa implantar

una justicia vana, nos pone en la punta de los labios, sin saber nada de lógica ni de filosofía, la sincera pregunta ¿qué pasa en el derecho? ¿Qué es lo que está en juego allí? Esta pregunta nos sale del corazón, urge a cualquiera de nosotros, vivamos en éste o en el otro país y tiene mucho más valor —porque es más fructífera— que cualquier ingeniosa construcción de la ciencia jurídica. La comprensión y el planteo decidido de la pregunta por el "ser" del derecho y el hacernos cargo de la respuesta a esta cuestión: "el derecho es por la justicia", "el derecho vive por la justicia que lo anima" exigen emplazar otra vez a la razón en su primer modo de pensar, devolverla a su lógica primitiva, que la razón "juzgue" como ella sabía hacerlo al principio. Se trata de algo así como de un "recuerdo" de lo que sabíamos primeramente. Lo que primero supimos —el primer juicio— no fue "lo que" las cosas son, "lo que" somos como hombres, sino que "somos", "vivimos", "amamos", "vemos", etc. En el seno de este primer conocimiento estaba también el juicio: "hay justicia" e "injusticia", "vivimos justa e injustamente". La experiencia de la "justicia" y la "injusticia" es "anterior" al conocimiento del "derecho". No sabemos de la justicia y la injusticia por el derecho, sino que hay derecho "porque" podemos obrar justa o injustamente. La experiencia de la justicia ¿es la experiencia de qué? El juicio tantas veces repetido: "hay que dar a cada uno lo suyo", y del que decimos en nuestras lecciones de derecho que es el principio normativo —la norma— fundamental, que regula todas las normas jurídicas, expresa esa experiencia originaria de la justicia. ¿Pero no sabemos acaso por qué decimos eso, qué es lo que encierran estas palabras? ¿Quién es ese "cada uno" al que hay que dar lo suyo, y qué es "lo suyo" de cada cual? ¿En quién y en qué pensamos? Porque lo primero que sabemos es que "somos" o "vivimos", en ese principio está la afirmación del "reconocimiento" de la vida, a la cual hay que "darle" lo que es de ella y, lo que es de ella, es la vida misma. Como si dijésemos: ¡hay vida!, esa vida que "somos" y que las cosas "son" y la vida, allí donde esté debe ser cuidada, ayudada, promovida, salvada; "darle a la vida lo suyo" quiere decir que hay que facilitarla, abrirle el camino para que se revele. Pero, ¿por qué?. Porque la vida se lo merece pues es energía que se derrocha, que se regala a sí misma, y de la que depende todo, puesto que anima todo. "Justicia" es el nombre de un modo del ser o de la vida en que la vida se reconoce y se entrega a sí misma. El no reconocimiento y el Cercenamiento de la vida es la "injusticia". Hay injusticia donde hay despojo, mutilación, corrupción, ahogo, abandono, olvido de la vida, de lo que "podría ser", si se le abriese camino, si se lo dejase. Tenemos la experiencia de la justicia y la injusticia porque "podemos vivir justa o injustamente". El "dar a cada uno lo suyo" son las palabras que la vida pronuncia de sí misma: "la vida debe ser ayudada", "hay que abrirle el camino". Este es el mandamiento o norma fundamental, la vida manda que se la ayude, allí donde esté. Sabemos de la justicia y la injusticia por-

que nuestro obrar es justo o injusto. Aprendimos esto no por el derecho, sino porque en unos casos respondimos a la voz de la vida y, en otros, nos cerramos a su llamado. No nos enseñaron a ser justos o injustos, lo fuimos desde el principio. La experiencia de que obramos justamente, de que los demás obran también así con nosotros y con las cosas, de que somos capaces de cometer injusticias es para el hombre una antigua, tempranísima experiencia, "anterior" a todo conocimiento de usos, leyes y reglamentaciones, toda conducta conforme a "normas"; y, por cierto, es una experiencia anterior al estudio del "derecho" de la ciencia jurídica.

#### 4. El "derecho" como "conducta justa"

Porque sabemos, desde al principio, que somos o vivimos y que vivimos justa o injustamente, sabemos antes que nada, que la justicia —y la injusticia— "acontecen" en nosotros; eso es lo que en nosotros pasa, lo que está en juego, es eso lo que está en cuestión. La justicia y la injusticia se "revelan" en el obrar humano o la conducta respectivamente justa o injusta. La conducta "justa" es la conducta "ajustada", "recta" o "derecha" —el "derecho" pues —, o sea el obrar debido a la vida, en cuanto la reconoce y la promueve. El derecho y el obrar justo es lo mismo. En la palabra "derecho" hay un apócope, algo que no se dice, pero que debe sobreentenderse: "el derecho" es "lo derecho", la "conducta" derecha, ajustada o recta. Los antiguos decían: "jus sive justum", el derecho o lo justo, la cosa justa, La justicia es el "ser" de la conducta justa o derecho porque es eso "por lo cual el derecho es así: "derecho", es decir lo ajustado a la vida en cuanto obrar que cumple con la vida reconociéndola y ayudándola. "Ser derecho" o "ajustarse a la vida" significa para el derecho abrirle el camino, "darle paso" a la vida. Ese "darle paso" — esto es lo que se le debe dar a la vida, lo "suyo": ¡hay que dejar que la vida se revele; — es la justicia. Indudablemente, el derecho es "por" la justicia. Encontramos la justicia en el derecho, a través del derecho. ¿De qué derecho? Del derecho justo. ¿Pero por qué hablamos de pronto así? ¿Puede haber un derecho "injusto"? El derecho injusto es insostenible. Si el derecho es la conducta justa, el derecho injusto simplemente "no es", es un hueco de todo punto vacío, sin nada dentro. El derecho injusto es una conducta pretendidamente justa, pero, en verdad, es injusta, no es una conducta ajustada a la vida, derecha, sino apartada de la vida y contraria a ella, una cosa muerta. Sin embargo, ¿por qué se nos ocurre hablar de un derecho "injusto"?

El derecho que estamos pensando "desde" su ser, "desde" la justicia es el derecho "real", en este momento no tenemos una mera representación abstracta del derecho. Para la lógica del ser o acontecer sólo el derecho "justo" es "derecho". El derecho "injusto" es la conducta injusta, "no es"

pues lo justo o derecho, está fuera del derecho, es una "nada" con respecto al derecho, una negación de éste en cuanto privación o ausencia del derecho. Pensamos de un modo análogo a como lo hacía Aristóteles cuando afirmaba que el ojo que no ve "no es" ojo, puesto que "ser" ojo quiere decir "ser capaz de o poder ver", y "ver" efectivamente. Cuando "definimos" a un ojo desde su ser empleamos palabras muy simples: "ojo" es "el que ve". Esta es la "primera" definición, nuestro primer "juicio" acerca de un ojo; lo que queremos saber —esto es lo importante— es si hay algo que ve o no. El ojo "que no ve" no es entonces "ojo", y si lo seguimos llamando así es "equivocamente", le otorgamos sólo el nombre a algo que, en verdad, no es. El derecho "injusto" es derecho sólo "nominalmente", porque, en verdad, derecho es: "lo ajustado", "lo justo". Cuando pensamos con la lógica del ser, sin admitir ninguna otra interferencia en el pensamiento, somos espontáneos, sinceros, hacemos razonamientos cortos, pero contundentes, categóricos: la cosa "es" o "no es". Vemos con total "claridad" que el derecho injusto "no es" derecho, no se trata de un derecho "a medias", que en cierto sentido es derecho, y en otro sentido no es: "no es" derecho, simplemente. Esa claridad que la razón tiene, proviene del "ser" de la cosa, allí "presente" frente a ella. Con respecto al ser o la vida no hay ninguna clase de claro-oscuro: o se es o no se es. Sin embargo, no erramos del todo cuando pensamos un derecho "injusto". La razón conoce "otra" claridad, que es la claridad del pensamiento abstracto, esto es de lo "abstracto" o meramente representado por su "lógica de las cosas". En efecto, nos podemos representar una conducta humana que no se "ajuste" a la vida para reconocerla y ayudarla, que no siga pues el mandamiento fundamental: "la vida debe ser respetada, allí donde esté, como lo más valioso". Esta conducta reuniría todas las condiciones que hacen posible que "sea" tal: conducta, pero estaría "privada" de eso por lo que, si en la realidad estuviese privada, en verdad, "no sería". Para el "pensamiento" esa conducta "es", en la "realidad" "no es". En la re-presentación mental está "presente", es más, diremos, que un "nombre"; en la realidad, al contrario, es "sólo un nombre", pues está fuera del ser, como su negación. El derecho "injusto" comienza por ser una mera representación mental, pues sólo existe a nivel del pensamiento; en la realidad, es insostenible. La razón puede lograr esa representación de la cosa: derecho o conducta privada de su "ser", que es su ajuste a la vida o justicia, sencillamente porque el "ser" no es ningún atributo o propiedad de las cosas. Esto es lo mismo que decir que el ser, lo que "acontece" en la cosa, no es algo "representable". El ser es la "presencia" de las cosas, que no "nace", diríamos, por el pensamiento, sino es "anterior" al pensamiento y que, por cierto, si se da, si acontece, se impone al pensamiento, inexorablemente. Sería una maravilla que el ser de las cosas fuese algo representable o abstracto, pues bastaría representarnos algo para que eso fuese.

¡Pero bien sabemos que no es así...! El trabajo de la razón y la actitud humana que se refleja a través de ese esfuerzo del pensamiento cuando pensamos "en la cosa, por la cosa misma" y cuando pensamos "la cosa desde su ser" se distinguen por un matiz en extremo sutil, pero de enorme significación y que en la vida cotidiana —cuando queremos saber "si algo es o no es" al fin— jamás se nos escapa, al contrario, es lo que más tenemos en cuenta. Cuando nos representamos una cosa, pensamos en ella por ella misma, reuniendo uno a uno todos los atributos que le pertenecen como tal cosa, pero, a la vez, hacemos esto "como si" la cosa no tuviese que "ser" en la realidad; y podemos quedar satisfechos con ese modo de pensar. Sin embargo, cuando queremos saber si tenemos realmente algo en las manos y no puros pensamientos o palabras, ese "como si" no tiene ya ningún sentido y, además, bien nos damos cuenta que las "cualidades" de la cosa, cuyo valor real nos interesa, no las tiene la cosa por ella misma, sino porque "es", en verdad, lo que es, por el "ser" real de esa cosa. Por ej.: nos representamos fácilmente un trozo de "oro" con todas las preciosas cualidades de este metal, incluso su posible precio; pero si el oro estuviese realmente presente ante nuestros ojos, su brillo, color, ductilidad, blandura, valor económico, etc., no serían más que la "revelación" de su "ser" real de oro; y ese su ser nos permite distinguir al "verdadero" oro del "aparente".

##### **5. El "derecho" en tanto 'norma' o "ley". La intención "moral" de la lógica del derecho.**

El derecho "injusto", esto es la conducta injusta tiene sólo "forma" de derecho, es derecho "aparente"; en verdad, "no es" derecho. Razonando de este modo seguimos los principios de una lógica —lógica de la "verdad"— a la que nos confiamos constantemente, en las más diversas circunstancias de la vida, cuando lo que está en cuestión es la verdadera realidad de algo. Para esta lógica las alternativas son siempre dos: o se es o no se es. Lo importante para nosotros siempre es que las cosas "sean", no ganamos nada con apariencias, menos aún con palabras o puros pensamientos. La lógica "abstracta" o "representativa" es útil en el campo "matemático", o mejor es el modo de pensar que da origen a las matemáticas. Dado que en esta lógica practicamos una "retención mental"; "como si eso no tuviese que ser en la realidad", nos podemos representar algo en su pura forma cuántica, aritmética o geoméricamente, prescindiendo del ser que se revelaría en la cosa si ésta apareciese realmente; si la cosa apareciese habría en verdad "madera", "mármol", o lo que fuere, en una proporción matemática determinada. El conocimiento matemático tiene gran valor, puesto que "previamente" sabemos algo de la cosa y así nos la podemos "asegurar" por la razón, "antes" que la cosa sea en la reali-

dad. Cuando las cosas aparezcan serán lo que ya sabíamos: "dos", "veinte", "triangulares", "cuadradas", etc. Pero, con respecto a un anillo de oro, por ej. diremos de inmediato que, eso que "ya" sabíamos, esto es que seguramente tendrá "forma circular" cuando lo tengamos en la mano, no es lo decisivo, sino si hay oro en ese anillo o no. Si la lógica abstracta se universaliza y pensamos todas las cosas de modo matemático, nos habríamos "asegurado" por la razón el mundo entero, pues sabríamos "de antemano", antes de que el mundo se presente realmente, al menos que todas las "cosas" van a ser "cosas", cuando sean.

Pero, ¿qué hemos ganado con este pensamiento? La lógica abstracta tiene, sin duda, sus "límites", en cuanto al "valor" de ese pensamiento, pues no pensamos simplemente "por pensar". En todos los conocimientos de base matemática —como ocurre en las "ciencias naturales" experimentales, comenzando por la física, y en la "técnica" que se desprende de ellas— la lógica abstracta es la gran palanca que moviliza y en la que se apoya el esfuerzo científico del hombre, puesto que, gracias a la reducción cuantitativa de las cosas materiales, el hombre se "anticipa" al comportamiento real de las cosas, esto es ve "a priori" o prevé lo que va a ocurrir; cuando los fenómenos físicos acontezcan, aparecerán conforme al modo como la razón los ha pensado previamente. La eficacia constructiva de la técnica sería imposible sin ese aseguramiento previo de las cosas por la razón. Pero, en el campo del derecho ¿no es también útil un aseguramiento semejante? ¿Acaso en el derecho no hay una "anticipación" de lo que va a pasar? El derecho es lo "justo", la "conducta ajustada" a la vida, pero también llamamos "derecho" a la "norma" o la "ley", y ésta "antecede" a la conducta, es una cierta pre-visión de la conducta. Cuando antes decíamos que no sabemos de la justicia y la injusticia por el derecho, sino hay derecho porque podemos obrar justa o injustamente ¿no estábamos pensando en el derecho como "norma"? Si es así, entonces un aseguramiento racional del derecho ¿no podría seguir el mismo curso y tener el mismo destino de la lógica abstracta universal y del pensamiento físico-matemático, es decir se lograría pensar el derecho, pero practicando aquella retención mental: "como si el derecho no tuviese que ser en la realidad"? Porque a la lógica abstracta y a las matemáticas no les interesan tanto que las cosas "ocurran" —"sean"— sino "cómo" van a ser, cuando sean. Con respecto al derecho, el desinterés por su "ser" implicaría querer pensarlo "sin" la "justicia". 'Esto es lo que hace con el derecho precisamente —y lo único que le preocupa— el normativísimo o formalismo jurídico. Si el derecho, en tanto conducta, "sin justicia" es insostenible, porque "no es" derecho, es conducta injusta o privación del derecho, en tanto "norma" pareciera que sería legítimo pensarlo sin la justicia, y esto porque, al fin y al cabo, en el derecho como norma "todavía" no se da la conducta, sino sólo hay una anticipación de ésta, de



lo que va a ocurrir cuando la conducta se opere. La idea de un "derecho injusto" vuelve otra vez, y se consolida mucho más, cuando se creía que habría sido rechazada. "Injusto" significa aquí que se lo piensa "prescindiendo" del todo de su justicia, del ser que animaría al derecho si realmente se cumpliera. ¿Qué se promete el formalismo jurídico de ese pensamiento del derecho? La lógica abstracta del derecho es, por cierto, "legítima", si por "legítimo" entendemos un esfuerzo que la razón puede llevar a cabo a través de una de sus "funciones" o "usos" que, en este caso, es la "abstracción" o "representación" mental. Pero lo que debemos averiguar es qué "valor" tiene tal uso "en el orden jurídico", del cual nos estamos ocupando. El "derecho", ya como conducta humana, ya como "norma" no es una "cosa" "semejante" a otras cosas, y es muy posible que un modo de pensar que se justifique con respecto a algunas cosas, termine por ser un pensamiento ocioso si de la cosa: derecho se trata. El formalismo jurídico surge de un abuso del uso abstracto de la razón, de la "lógica de las cosas", para la cual al fin todas las cosas pensables son "iguales", esto es "cosas".

Aristóteles puso a la cabecera de sus tratados sobre moral, política, derecho, etc., es decir de todo eso que depende del "obrar humano" o "praxis", unas palabras que debían servir como principio directriz del pensamiento — del esfuerzo lógico— destinado a este campo particular de la realidad: "No queremos saber lo que la virtud es, sólo por saber eso, sino para ser virtuosos". Circunscripto al campo jurídico la versión de este principio es: "No queremos saber lo que el derecho es, sólo por saber eso, sino para ser justos". En el "para" está indicada la "intención" de la razón, el "sentido" que justifica el trabajo del pensamiento. La intención de la lógica es aquí "moral" o "práctica" Para entender esto debemos aclararnos qué es esa cosa: "derecho", en<sup>1</sup> cuanto "norma". La "norma" o "ley" es el "mandamiento del derecho". El "del" de esta simple definición significa que el derecho es el "objeto" de la ley, en cuanto que es lo mandado por la ley, lo mandado por ese mandamiento. De lo que nos percatamos ahora es que el derecho es una realidad compleja, al menos "doble", como si hubiesen allí dos caras, de las que una "depende" de la otra, lo mandado depende del mandamiento. Pero las dos caras se llaman igualmente "derecho". La "norma" es derecho como mandamiento, y lo mandado por ella también es derecho, esto es lo "justo", la "conducta justa" o "ajustada" a la vida. La norma jurídica, por ser mandamiento, se "anticipa", sin duda, a la conducta justa, como lo mandado por la ley. Es decir entonces que el derecho se manda a sí mismo, es mandamiento de sí mismo. Esto no quiere ser un juego de palabras; al contrario, se nos está revelando la complejidad de una realidad, que si la lógica abstracta fuese capaz de pensar, dejaría de ser precisamente lógica "abstracta". Para entender esto es preciso que el hombre adopte aquella actitud de la

que nace otro modo de pensar, que no es el mero pensamiento abstracta o representativo. Sin embargo, se quisiera preguntar: si el derecho se manda así mismo, luego depende de sí mismo, pero entonces ¿la conducta justa no depende de la ley? ¿Lo justo no es "por" el derecho, que es tanto como decir que la justicia depende del derecho?, cuando antes comprendíamos lo contrario, que el derecho no es "anterior" a la justicia, sino que hay derecho porque podemos obrar justa o injustamente? Estas aparentes contradicciones dejan de ser tales si se clarifica el sentido de esas relaciones de "dependencia" y, al mismo tiempo, el sentido de ese carácter de "anticipación" que distingue a la "norma" con respecto a la conducta humana. El derecho, como "norma", "precede" a la conducta justa, en cuanto que es él "mandamiento" de ella, es decir la "ley" no es más que la "conducta justa" "prevista", en situación de "deber" ser, lo que va a "ser". El hombre se manda a sí mismo: ser justo. O "mandamiento" del derecho o de lo justo es tan "derecho", o sea tan justo o ajustado a la vida como la conducta justa que manda. Y si el mandamiento de la ley es oído, la conducta justa se cumple, o sea hay justicia "por" el derecho, por la ley. Pero, ¿por qué el hombre se manda a sí mismo?; lo que sería preguntar por el "origen" de las normas, ¿por qué hay leyes? Mandarse a sí mismo es "obligarse". El hombre se obliga a sí mismo porque "obrar justamente", esto es obrar la justicia no es "fácil", podemos obrar "justamente", pero también "injustamente". Lo primero que sabemos es de la justicia y la injusticia y, "por eso", hay derecho. No habría leyes si obrásemos siempre la justicia, o sea si en nuestros actos reconociésemos siempre a la vida y la ayudásemos a revelarse allí donde la vida esté. El derecho, en tanto "norma", es un "mediador" entre la vida —el ser—, que manda ser reconocida y ayudada como lo más valioso, y nuestra conducta. La norma no es aquel mandamiento originario de la vida: ¡hay vida, debe haber vida, la vida debe ser reconocida y ayudada!; la norma es un mandamiento del hombre —un dictamen humano— dirigido al hombre mismo, pero que no "repite" la voz de la vida, esta voz ya ha hablado y habla siempre, sino la norma "se hace cargo" del mandamiento originario, lo acoge, es el "vocero" de él, le abre el camino. Diríamos, las leyes —el ordenamiento jurídico de un pueblo— es el "camino" de la justicia, si no hubiese leyes no advendría la justicia a este mundo. La norma no es el autor de la justicia, sino "promueve" la justicia, la ayuda, la facilita, le prepara el terreno. Para esto, sin duda, la norma debe "anticiparse" a la conducta. Pero, ¿qué carácter tiene esta anticipación? La lógica abstracta, que no entiende de nexos de "ser" o "esenciales", sino sólo de nexos "cósicos-formales", por tanto que no advierte las diferencias "cualitativas" en las cosas, simplemente porque, como abstracta que es, es indiferente a ellas, considera la "precedencia" de la norma con respecto a la conducta semejante a la que se da entre el "género" de una

cosa y los "individuos" que pertenecen a ese género, o entre la "forma" cuántica por ej.: "dos", "triángulo" y las cosas "concretas", "dobles", "triangulares". "Si" todos los hombres son de tal género, "luego" Pedro, Juan, etc. también lo son, "si" todos los cuerpos son unos o plurales, cuadrados o triangulares, "luego" estas mesas o piedras son unos o plurales, cuadrados o triangulares. En efecto, entre la norma y la conducta hay una precedencia, obligatoriedad y necesidad, un nexo pues, pero este nexo revela una enorme "diferencia" con los anteriores, se trata de un nexo "mora<sup>1</sup>" o "práctico", esto es para que este nexo "sea" debe mediar la libertad<sup>1</sup> del hombre, este nexo "depende" de nosotros. Que los cuerpos sean triangulares y que el triángulo sea lo que es no depende de nosotros; en todo caso depende de mí que haga un hermoso mueble de madera, pero éste será necesariamente cuadrado o triangular. Pero que "dicte" la ley depende de mí y, aun habiéndola dictado no estoy "seguro" de que la voy a cumplir en mi conducta. . .

Pues bien, si esto es así, ¿cómo debemos "pensar" el derecho? ¿Cuál es el sentido que justifica un "aseguramiento" formal de la norma jurídica, o sea pensar el derecho "sin la justicia"? El provecho de ese conocimiento es muy poco o ninguno. Aristóteles dice que queremos saber qué es el derecho "para ser justos". El conocimiento del derecho, animado de semejante intención, implica un grave "riesgo", una "novedad", que algo "nuevo" está por "acontecer", como si algo estuviese pendiente de "ser". Lo que está pendiente de ser es que, al fin, advenga la justicia a este mundo, que "haya" justicia en el hombre. Como lo propone Aristóteles, la lógica del derecho es "productiva", un pensamiento que merece la pena intentar. Sí sabemos que la justicia clama por imponerse, que la vida quiere derrocharse y animar todo —el mundo y nosotros— que la vida quiere aumentar y ser sacada del olvido, la estrechez y la corrupción. Esto es lo primero que supimos y sabemos siempre. Pero no "sabemos" aún "si habrá vida y justicia: "depende"..., hay un "si"... "luego". Si las leyes humanas Je abren el camino a la justicia —y los caminos son muchos porque la vida es muy rica— habrá justicia, y la habrá al fin si somos disciplinados en el seguimiento de las leyes justas. Este conocimiento del derecho no "repite" lo que ya sabíamos, este saber "crea", "posibilita", "ayuda", "promueve". Por la lógica abstracta del formalismo jurídico razonamos, en cambio, de este modo: si una conducta jurídica es conforme a la estructura formal de la norma, esa conducta es jurídica, y es conveniente asegurarse de esa estructura para que la conducta sea tal. . . En efecto, será conducta. . . ¿y qué? Lo que queríamos saber es si "es" conducta "justa" o no justa. Esto es lo esencial y decisivo. Pero no sabemos aún si lo será, depende. . Es relativamente fácil saber si una norma y una conducta jurídicas son tales, pero no es tan fácil saber si seremos justos o no. El positivismo formalista en el derecho, por su

ociosidad e inoperancia, es responsable, no tanto de que seamos hoy injustos — tremendamente injustos— los unos con los otros, ni que seamos justos o injustos por "costumbre", sin saber "por qué" lo somos y si eso que llamamos justicia lo es al fin, sino de que tengamos un hambre incontenible de justicia y que la busquemos "sin" las leyes, a pesar de las leyes, contra todo derecho. Aquí se revela, mejor que en ningún otro lado, el fracaso de la razón que se decide a pensar sólo de modo abstracto, esto es que quiere pensar las cosas por ellas mismas, y no "desde el ser" que las anima.

La cuestión por el "ser" del derecho es la misma que la pregunta ¿qué es el derecho? Pero esta pregunta puede plantearse con una doble "intención" y, por eso, varía el "sentido" de la pregunta, como si hubiesen dos preguntas. Cuando preguntamos ¿qué es el derecho? queriendo saber qué es lo que en eso está en juego, qué pasa allí, entonces "pasa", "acontece" realmente algo en el derecho. Pero puedo preguntar ¿qué es el derecho? sin que pase absolutamente nada. En un caso nos admiramos de lo que ocurre, y en el otro nos quedamos mirando eso, con el convencimiento de que eso ya lo sabíamos. En un caso el pensamiento avanza, pero pronto queda detenido, vuelve sobre sí mismo, repite y termina por vaciarse de contenido. En el otro, el pensamiento avanza "creando", "produciendo" y al final de su sendero logra lo que al principio añoraba y buscaba. Todo depende de una pregunta. Preguntar es buscar, traer a la presencia lo ausente. Cuando preguntamos ¿qué pasa allí? preguntar es tanto como "recordar" lo que habíamos visto, pero que teníamos olvidado. La intención de la pregunta es eminentemente "activa", se quiere posibilitar, ayudar que lo oculto, un germen viviente se revele. Hacer la pregunta ¿qué pasa aquí? es querer acompañar el movimiento de apertura, de desenvolvimiento de ese germen, no "desde afuera", sino como si la razón "fuese" ese mismo germen, es la promoción de su movimiento. Lo que alcanza al final la razón es la "verdad". Este es el fruto de ese trabajo conjunto con la realidad. Al final lo pensado y lo real es lo mismo, como también al principio fue lo mismo. La cuestión por el "ser" del derecho significa "pensar" el derecho, pero no para que nos quedemos mirándonos el rostro como si en nosotros no ocurriese nada. En nosotros y por nosotros "acontece" algo. Pensamos el derecho para que la justicia, que nos ha sido encomendada, fructifique en nosotros. ¿O no es eso acaso lo que queríamos saber? Se trata de pensar con la misma lógica del buen viñatero, "pensar la vid" es para él acompañarla, desde su germen, hasta que fructifique. . .

### III. LA HISTORIA DE LA FILOSOFIA DEL DERECHO

#### 1 . Qué ocurrió en la historia de la razón de Occidente

Volver hoy a pensar el derecho así no es, de ninguna manera, una imposibilidad. De este modo pensó la gran filosofía de Occidente con Platón, Aristóteles, Hegel. Sin embargo, para que este pensamiento sea otra vez posible es preciso que la razón se recupere de las caídas y desvíos que debió padecer en su ya larga historia. Es indudable que "pensar", como si todo estuviera pendiente de nosotros —pendiente, "para ser"— supone un enorme esfuerzo de trabajo de la razón, una confianza de la razón en sus propias fuerzas, pero, antes que todo, que la razón se sienta sostenida y ayudada por la vida. La confianza en 'la vida es la virtud fundamental que anima a este pensamiento y lo que explica su fecundidad. La filosofía de Occidente, en sus dos grandes troncos —griego y cristiano— nació como el mandato de una riesgosa y agotadora — pero, a la vez, llena de promesas— tarea a cumplir por el hombre, con el apoyo y la asistencia de quien mandaba a esta empresa. Cuando reflexionamos sobre lo que ocurrió y ocurre en la historia del pensamiento occidental advertimos un debilitamiento del empuje de la razón, de su fuerza "productiva" —"poiética" decían los griegos— que la distinguió antaño y una progresiva pérdida de su confianza en sí misma. La razón piensa y "pasa" muy poco o nada con su pensamiento; teme por esto, que no acontezca nada, se ve mal a sí misma, no cree en sí misma, pero, a la vez, quiere que acontezca algo por su obra. Hay esterilidad, desconfianza e inseguridad. La razón "quiere", sin embargo, pensar a toda costa, porque para eso está, para pensar. Esto es de lo que la razón no se ha olvidado. No es que la razón se haya detenido, se mueve, piensa, pero lo hace desde el fondo de ese sentimiento de vacío y debilidad interior.

No es lo mismo cumplir una tarea cuando se sabe del provecho que se logra, con seguridad y confianza en sí mismo, que cuando todo esto falta. En la historia del espíritu individual vemos, como lo atestigua la buena psicología, que la esterilidad, inseguridad, el miedo, el verse mal y la desconfianza en sí mismo de un hombre, provenientes de su soledad, de su desarraigo de las raíces maternas, se "cubre" casi siempre con un gran movimiento y agitación, por los que el inseguro se promete superar su inseguridad. Este es el "querer estar seguro" del inseguro. Pero el inseguro se mueve con el secreto convencimiento de que poco o nada va a conseguir; y, mientras más se mueve y agita, pareciera que más se queda con las manos vacías y termina por ser más inse-

guro que antes. En la historia del espíritu común pasa lo mismo. La tarea de la que hablamos, el esfuerzo que el hombre debe realizar, es el magno trabajo del pensamiento humano. El esfuerzo del pensamiento es el esfuerzo "lógico", la "lógica". El debilitamiento y la desconfianza de la razón significaron el abandono de una lógica grande, segura de sí misma y verdaderamente productiva, pero que fue reemplazada por otra minúscula y estéril, vacía, que vino a tapar con sus razonamientos la ausencia de la otra. La razón se ilusiona y quiere convencerse a sí misma que por allí está la solución de su problema. A donde la razón recurre es "a sí misma", a lo que le queda, pero "de sí misma". Lo que llamamos "lógica de las cosas" —la lógica abstracta— es la lógica de la razón "sola", sin arraigo en el ser, en la vida. Con esta lógica la razón piensa, hace cosas, pero con el secreto convencimiento de que no puede, por más que se esfuerce, alcanzar lo que podría alcanzar si pensase da otro modo. La historia del pensamiento occidental no debe entenderse en el sentido de un cambio en la vida de pueblos que otrora creyeron en grandes realizaciones de su espíritu, cuando todo esto eran "ilusiones", una realidad aparente, no verdadera, y entonces han llegado ahora a obras efectivas gracias al descubrimiento de que había que pensar "de otra forma". En efecto, el hombre llega a pensar de otra forma, de una forma que él mismo ya sabía en qué consistía —pues desde la antigüedad greco-cristiana el Occidente supo qué quiere decir pensar "abstractamente"— pero este "llegar a pensar de otra forma" fue un "querer pensar sólo así" como el único recurso que la razón encontró —y, por cierto, "en sí misma"— para superar su gran pobreza y debilidad. El cambio no fue de la "ilusión" a la "verdad", sino, inversamente, de la "verdad" a la "ilusión". La ilusión de la razón no pudo ser mayor porque con la lógica abstracta no "pasa" absolutamente nada. La ilusión se consume cuando la razón —porque ella "debe pensar"— "quiere" hacer que algo "pase", quiere conseguir lo inconseguible, lo que había perdido, y a toda costa, violentamente...

Que la historia de la razón fue y es ésta lo atestiguan los "resultados" que hoy tenemos ante la vista. Nos interesa la historia de la filosofía del derecho, o sea lo que pasó y pasa con el pensamiento del derecho. Nuestro resultado final —cuando hablamos de la "razón" hablamos de "nosotros"— en el campo jurídico es doble: por un lado, los últimos y contumaces intentos del positivismo que quiere establecer un "orden" en la sociedad "a partir" de "leyes" y más leyes reglamentadas hasta el infinito; este es el "estado de derecho" u "orden legal": hay orden "porque" hay normas jurídicas; y, por otro, la destrucción de todo orden existente, de toda razón, de toda norma que busca el pensamiento "revolucionario" contemporáneo. La "ilusión" de la razón se trueca en la postrera y más profunda "desilusión" porque no puede contener una fuerza

arrolladora; que atenta directamente contra ella. La obra del positivismo actual —como lo fue desde sus orígenes— es violenta porque es la voluntad de imponer un orden, sea el que fuere, fundado en la "coacción" de las leyes, esto es en el "poder" de un derecho, cuya justicia no se declara. La obra de la "revolución" es violenta, pero esta es la violencia de la "vida" y la "justicia" "sin la razón", no porque sea enemiga de la razón, sino porque pide a gritos que la razón la reconozca, la ayude, le abra el camino. Dolorosamente comprobamos, al final, que nuestro fracaso está en no haber cumplido la tarea encomendada al principio.

## 2. El pensamiento del derecho en los griegos. La lógica

"productiva". El sentido del pensar es: pensar

"para ser". El "ser justo" del hombre.

La historia de la filosofía del derecho, esto es del pensamiento del derecho y la historia de la filosofía es la historia de lo mismo. La historia de la filosofía es nuestra historia, la historia de la razón. La razón que piensa el derecho es la misma razón que piensa todo. "Pensar" es "juzgar", el hombre juzga siempre y juzga también cuando legisla, enjuicia, ejecuta, defiende, acusa, estudia jurídicamente. Todo cambio en el modo de pensar, de juzgar, en la lógica pues, implica necesariamente un cambio en el pensamiento del derecho. De lo que se ha tratado siempre en la historia de la filosofía jurídica es de la "justicia" en la vida del hombre, como de lo que se ha tratado en la historia de la filosofía es del "ser" o la "vida" de los entes, de todos los entes, del hombre y de las cosas del mundo. Cuando decimos que en la historia del pensamiento "se trata de" la "justicia" y el "ser" no es que la razón se "quede" en eso. La razón es "mediadora", la función de la razón es "posibilitar", "hacer posible", "vehiculizar". Sólo cuando la razón "juzga" —afirmando o negando— "hay" ser y justicia. Esta es la virtud del juicio. Ese "ser" y esa "justicia" es el ser y la justicia "de" las cosas y "del" hombre. La función mediadora de la razón termina, pues, en la "cosa", que es posible por su ser, y en el "hombre", que es posible por la justicia. Si las cosas llegan a ser son posibles, son; y si el hombre llega a ser justo, el hombre es posible, es. La virtud del juicio está en que la cosa "es" al juzgársela, o sea se le "reconoce" a la cosa su ser y la cosa es posible. Por el juicio "esto es así" "hacemos justicia" con la cosa, en cuanto le reconocemos lo suyo, lo que le pertenece. Al hacer justicia con la cosa la cosa es "justa". "Ser justa", "ser posible" o "ser" simplemente es para la cosa lo mismo. Gracias al juicio, las cosas son "justas" y el hombre es "justo" por eso, porque juzga bien. La historia del pensamiento es la historia de esa magna tarea de justificación de las cosas y del llegar a

ser justo el hombre por su buen juicio. Todo depende de la razón, todo está "pendiente de ser" de ella. Cuando decimos que en la historia de la filosofía del derecho de lo que se trata es de la justicia "en la vida del hombre" es porque —aun cuando hayamos pensado bien todas las cosas— resta todavía un enorme margen de ser, de justificación y de ser justo que depende de la obra de la razón: el hombre debe él mismo hacerse justicia, debe justificarse. Su "cosa justa" o "ajustada" es la conducta debida a la vida, puesta por él libremente y para que esa cosa justa sea posible el hombre debe juzgarse con un buen juicio también libre que es el dictamen racional o la ley justa. Si todo depende de la razón —porque pensar es juzgar y el juicio trae la posibilidad de ser — puede entenderse que, si el ser o la vida es lo más valioso, tan preciada como la vida es la razón, sin la cual el ser no adviene a las cosas y al hombre. Por eso la razón debe conocerse a sí misma, debe saber quién es ella. Para los griegos la razón no fue un "problema", como si la razón tuviese dudas de su poder. La razón no fue algo acerca de lo que se dudaba, sino por lo que se luchaba. El "conócete a ti mismo" de Sócrates y Platón tiene el sentido de una conquista de la razón por ella misma, y esto porque el hombre no nace "racional", sino "llega a ser" racional, se hace racional. Cuando el hombre llega a la razón, llega a ser "hombre". Pero la razón llega a sí misma haciendo eso para lo que ella es: pensando, juzgando; y cuando juzga, las cosas llegan a ser. De modo que el crecimiento de la razón y el crecimiento del mundo corren parejos. Este era el doble espectáculo o acontecimiento del que los griegos se admiraron: la lucha del espíritu por nacer a sí mismo, por ser sí mismo y la lucha del mundo, de cada una de las cosas por ser lo que son. Mientras más razón hay, más realidad hay, y más justicia hay. La "justicia" —como la "razón" y el "ser"— es algo a lo que se llega y, por eso, se debe luchar por ella. Estas fueron afirmaciones fundamentales que se mantuvieron incólumes en el pensamiento de Occidente hasta Hegel. Si esto es así, se comprende que un cambio en el "modo de pensar", de "juzgar" comporta siempre en la historia de la filosofía un cambio en el pensamiento del derecho, como de cualquier otra realidad humana y no humana.

Cuando leemos hoy la "República" de Platón o la "Política" de Aristóteles quisiéramos ver allí hermosas construcciones racionales, fantasías de espíritus soñadores: ¡el estado ideal de Platón!. Para Platón "el estado" de la República es el estado "justo", el estado "verdadero". El estado ha sido pensado allí por Platón "siendo", el estado que "es". Platón no nos corregiría pidiéndonos que no tomemos a su estado como "ideal"; el estado en la República ha alcanzado, en efecto, su situación de "ideal", su "idea". Lo que Platón advertiría, si dialogase con nosotros, es que nuestra lógica no es capaz de pensar hasta donde



piensa él. Para nosotros el estado justo, verdadero es imposible, irrealizable; para Platón "es posible", "llega a ser" y llega a ser porque es pensado por el hombre. Pero entonces, si es posible por la razón, no es más que un puro pensamiento. ¿Dónde está ese estado perfecto si no en la razón? El propio Platón diría que ni siquiera la tan bella, buena, verdadera y justa Atenas es aquel estado pensado por él. El maestro griego, que ya conocía estas dificultades, nos ayudaría para comprender esto: que si el estado justo no es la Atenas en la que discurrían sus días de ciudadano, sí es la ciudad amada, la Atenas buscada, la patria por la que se lucha, y por la que merece morir. Por esa Atenas murió Sócrates, aun cuando la otra fue con él injusta. Sócrates murió por la Atenas "idea", pero no murió por una fantasía inalcanzable; al contrario, por su renuncia total, Sócrates "hizo posible" el "verdadero" estado, la Atenas justa. Si todos los ciudadanos fuesen capaces de hacer lo que hizo Sócrates, esto es renunciar a su egoísmo, a la búsqueda de su bien individual ¿la comunidad en la que viven no sería acaso un estado justo y perfecto? El estado perfecto no es un puro pensamiento, que sólo existe "en" la razón; es una realidad, que ha alcanzado la "verdad", que ha advenido al ser "por" la obra de la razón. Sócrates "pensó" a su patria "a fondo" con su conducta llevada hasta la muerte, justificó a Atenas, la hizo justa, reconociéndole a la patria lo suyo, lo que le pertenece. Este acto de reconocimiento es tal que Sócrates niega por completo su bien individual a favor del bien común. "Idea" es para Platón la realidad que se "revela", la realidad "madura", que ha fructificado, que "es". El estado "es" por la muerte de Sócrates. Y Sócrates llega a ser hombre, llega a 'la razón, es racional. La función "mediadora" de la razón se impone en toda su grandeza. Pensar, como lo hace Sócrates y quería Platón, significa "posibilitar", "hacer posible", abrirle el camino a la vida para que la cosa se revele. En esta obra la razón renuncia a sí misma, muere, para que la cosa alcance su ser.

Es posible que no nos resulte del todo extraño el modo de pensar, la "lógica" de Sócrates. Es la que hemos llamado "lógica del ser". Esta lógica nunca es estéril, pues hace que las cosas sean, es "creadora", "productiva" o "poiética". Se trata de pensar la cosa, en efecto, como si estuviese pendiente de ser por nosotros. El estado justo tuvo que aguardar la conducta de total renuncia de Sócrates para "ser". Quizás lo extraño — para nosotros — de este modo de pensar reside primero en que, diríamos, un acto de conducta libre, por ej: morir por la patria no es "pensamiento", nada o poco tiene que ver con la "lógica" y, segundo, que esta lógica no hace lo que nosotros acostumbramos a decir que hacemos cuando pensamos o razonamos. Cuando los griegos afirmaron que el hombre — lo dijeron de sí mismos — es "el viviente racional", "el viviente que tiene lógos", "racional" designa el "modo de vivir" del hombre o,

mejor, el modo como el hombre llega a vivir o llega a ser porque "puede" vivir así. La "razón" es una forma como la vida se revela y esa revelación pasa o acontece, precisamente, en el hombre y por el hombre. Este modo de ser o vivir es "pensar" y pensar es siempre "juzgar", "dirimir", "dar a cada uno lo suyo". Lo menos que podríamos decir es que la conducta de Sócrates no fue "racional", que Sócrates no "juzgó", que no pensó pues. El esfuerzo y la obra del pensamiento es la "lógica". Si quisiéramos sugerir, con todo, que Sócrates no sólo juzgó o pensó bien, sino que además "obró" rectamente, o sea llevó a cabo un acto de conducta libre —su muerte efectiva—, advertamos que esa "concordancia" entre el pensamiento y la conducta fue posible porque el modo de pensar de Sócrates, o sea su modo de vivir fue siempre de "renuncia", de "negación" de sí mismo, a favor de la "vida", a favor de la "verdad". Pero también advertamos que Sócrates obró, al fin, rectamente porque su lógica no fue de un momento, ni de un día, sino su modo de pensar reiterado, al que volvía como el fruto de un constante esfuerzo de pensar así, de ser así, esto es Sócrates llegó a poseer la "virtud" de la justicia; y si se tiene la virtud, la voluntad acompaña siempre al pensamiento y quiere lo que el pensamiento ha pensado. Pero el filósofo no piensa, por cierto, del modo en que nosotros creemos consiste el trabajo de la razón, la lógica. El modo de pensar de Sócrates, no fue "abstracto" o "representativo", el esfuerzo de la dialéctica no fue lograr una "representación" de las cosas, sino "presencializar", o sea "posibilitar", "hacer que algo aparezca", hacer que algo alcance la verdad siendo realmente. El filósofo no "abstrae", como tampoco "deduce", ni "induce", ni busca relaciones de "causa a efecto" o de "medio a fin" entre las cosas. Todas estas son las funciones del uso abstracto de la razón o de la "lógica de las cosas" ¿Por qué para nosotros "pensar" consiste exclusivamente en eso? Constatamos al menos, y esto no ocurre por una casualidad, que aun cuando al nivel de esta lógica hayamos pensado correctamente todas las cosas, tal pensamiento ni es "fuente" de la "acción" ni nos garantiza una conducta recta, al contrario, hay como un "divorcio" entre el plano de la razón y el de la praxis. Pensamos y, en efecto, no "pasa" nada con ese pensamiento. La gran lógica de los griegos no fue ni deductiva ni inductiva, sino "e-ductiva" o "e-ductiva", esto es "pedagógica". Para pensar de este modo es preciso que haya una particular "motivación" o "interés" para pensar, el que, a su vez, depende del "papel" que el hombre se asigne en la vida. El papel que el hombre se ha asignado y se asigna siempre es el de "pensar" o "juzgar", pero ¿juzgar qué y para qué? La lógica "e-ductiva" es un modo de pensar "cualitativo" o "esencial". No le interesa saber "lo que las cosas son", sino "cómo llegan a ser las cosas que podrían ser", y cómo llegan a ser, precisamente, "eso" que podrían ser. O, mejor, a esta lógica le interesa, por cierto,

saber "lo que las cosas son", pero la "esencia" o el "ser" de las cosas, por respecto al cuál la cosa es juzgada, se da como un movimiento o un arco tendido entre un "poder ser" inicial y un haber llegado a "ser" definitivo, como si la cosa, para "ser", tuviese que esforzarse por crecer o desenvolverse desde sí misma, y no como si la cosa fuese, simplemente, "porque es así" y fuese así siempre lo que es. La lógica e-ductiva es sensible, a las "diferencias cualitativas" entre las cosas, que son los "grados" en que las cosas se hallan en el camino de conquista de su ser, y no le importan las diferencias "genéricas", de "clase" o "tipo", que es a lo que atiende la lógica abstracta. Por la lógica abstracta sabemos que Sócrates es un viviente racional, porque es hombre, y todos los hombres son vivientes racionales. Por la lógica del ser sabemos sí que Sócrates es un viviente racional, no simplemente "por ser hombre", sino por su vida como hombre, esto es racional, plenamente vivida. A lo que concluye la lógica e-ductiva no es que Sócrates esté encuadrado dentro del género o clase de los hombres =- vivientes racionales, sino que pertenece al grupo de los grandes sabios, de los hombres justos, que realizaron en sí el ideal de humanidad, por cuya conquista lucharon aquellos griegos atenienses, Después de su muerte Sócrates fue "juzgado" por sus contemporáneos, pero ese juicio no consistió en decir que el filósofo era un "individuo" de la "especie humana", sino que fue un "verdadero" hombre, un "gran" hombre. Para este juicio hubo que esperar que Sócrates diese de su vida todo lo que "podía" dar. La lógica e-ductiva "aguarda" a la cosa para ver cuánto "poder" hay en ella, "hasta dónde" la cosa puede ser, y la juzga en el instante en que la cosa "no puede más". Ese "no poder más" significa la "plenitud", el "desarrollo total" de la cosa, y significa también su "corrupción" y "privación" de su ser. Teniendo en cuenta esto, juzgamos al Sócrates maduro, plenamente desarrollado, y al "ojo que no ve", como lo hacía Aristóteles; el ojo podía ver, veía, pero ya no puede ver más, está privado de su poder visual.

Es lamentable que hayamos reducido la aplicación de la lógica de las diferencias cualitativas sólo al campo económico, y también al biológico, psicológico y médico, esto es al campo de la "vida natural", pues allí nos interesa saber si algo está "desarrollado" o no, si algo "puede" o "no puede". ¿No es acaso de buena lógica cosechar sólo cuando el grano está "maduro"? No es oportuno instruir a un niño en algún orden si no está suficientemente "crecido" para esto, y el médico sabe si encuentra aún en el enfermo "fuerzas" en las que se puede apoyar para su curación. Estas categorías nos parecen del todo comprensibles y, por lo general, no nos equivocamos cuando razonamos según tales criterios. ¿Pero por qué no pensamos de igual modo cuando se trata de la "vida del espíritu" y de las "realizaciones espirituales" —el arte, la moral, la religión, el derecho? Los filósofos antiguos pensaron conforme a esta lógica

para la comprensión de todas las cosas humanas y no humanas, pero, sobre todo, para la comprensión de la vida del hombre.

Las aparentemente inofensivas preguntas ¿qué es esto?, ¿qué es lo otro? tenían el sentido de determinar si algo había llegado a ser lo que podía ser. Las "ideas" de Platón son la realidad "verdadera", "madura", o sea lo que cada cosa es "si" cada cosa "desenvuelve" totalmente el "germen" viviente que es en un principio. Ese "si" exige el trabajo de la razón, el esfuerzo lógico. La razón cubre el tramo que va del "poder ser" al "ser" cumplido, o sea la historia vital de la cosa. Hablamos de un "esfuerzo" lógico porque el papel de la razón es eminentemente "activo". El lógos hinca su fuerza en ese germen, se identifica con él y lo acompaña ayudándolo para que fructifique. El "pensar" consiste en ese acompañamiento y asistencia de la cosa; si la cosa no es "pensada", ésta es ayudada por la razón, la cosa "no es posible", "no es". Para los antiguos "pensar" no era ni una pasiva observación de las cosas ni un juego de pensamiento, sino "pro-mover" o "pro-ducir" la realidad, sea la cosa que fuese. El "pro-mover" es un "mover" o "hacer", pero no en el sentido de un impulso que choca con la cosa desde afuera y la arrastra. En el "promover" se reúnen varios aspectos todos significativos. Antes que nada la razón acoge a la cosa arraigándose en ella, luego se anticipa a la cosa, como poniéndose delante y desde allí la "mueve", pero "mover" es tanto como "solicitar", "despertar", "llamar" para que la cosa "responda". A lo que responde la cosa es así misma; la cosa comienza a "ser" o "vivir" en cuanto se mueve hacia sí misma, como si estuviese delante de sí y se atrajese desde el fondo de su ser. El moverse hacia sí es para la cosa tanto como "recordar" lo que ella era. Pensar es hacerle recordar a la cosa lo que es. Al fin la cosa es lo que era en un principio, pero "desenvuelta" o "abierta". La "pro-moción" o "pro-ducción" de la cosa es, por eso, una "ex-ducción" (educación) o "e-ducación". La lógica se llama "educativa" porque la razón ayuda para que la cosa se descubra a sí misma. El pensar es pues un esfuerzo "pedagógico". La pedagogía era una tarea de conducción del "paidós" o el germen, lo aún no desenvuelto al estado de madurez o abertura. El final del esfuerzo de la razón es el "juicio". "Juzgar" o "justificar" es dirimir, dar a cada uno lo suyo, pero esto supone hacer a la cosa responsable de sí misma, reconocerla. "Lo suyo" de la cosa es su "ser". La cosa es "justa" cuando "es", no antes ni después.

Este modo de pensar lo extendió la gran filosofía de Occidente al conocimiento de todas las cosas, naturales y humanas, o sea las obras del espíritu. Se querría decir que pensar un ser de la naturaleza no tiene nada de "pro-moción" o "pro-ducción" de la cosa, sino más bien el conocimiento físico tiene el carácter de "descripción", "clasificación" o, a lo sumo, "medición" del fenómeno natural. Sin embargo, el verdadero jui-

ció acerca de una planta por ej.: ¿no es acaso reconócedle la fuerza vital que ha sabido revelar? El conocimiento descriptivo y matemático, de la naturaleza es, por cierto, útil, pero dos seres naturales pueden ser iguales por sus rasgos externos y su magnitud y hasta, si se nos antoja, les podemos dar el mismo nombre; con todo, bien pueden diferir en cuanto al grado de vida o energía que manifiestan y al estado de su desarrollo. Para los antiguos "pensar" la naturaleza significaba acompañar el movimiento vital de las cosas, la lógica de la física debía tener carácter educativo; pues si no terminaba por ser un pensamiento ocioso, esto es injustificado, cuando de lo que se trataba era de seres vivos que nacen y mueren, crecen y decrecen. Si el hombre no piensa así al universo físico, las cosas le imponen a la razón humana su propia "lógica"; en el mundo ya hay pensamiento o razón, pues las cosas quieren llegar a ser lo que son, las piense o no las piense el hombre. El pensamiento de la "obra de arte" es, sin duda, una lógica "productiva" y "educativa". Pero nos importa aquí especialmente la obra que el hombre hace de sí mismo. En el contexto de este trabajo lógico verdaderamente creador, queremos ver cómo discurrió en la filosofía de Occidente el "pensamiento del derecho". Se comprende bien que cuando el empeño de la razón es "juzgar" y juzgar es "hacer posible", hacer que la cosa "sea", esto es "pensar" y "ser" son lo mismo, el pensamiento implica no sólo un gran esfuerzo, sino también un compromiso y una responsabilidad. Una responsabilidad ¿en qué sentido? Que la razón piense bien, juzgue bien; pero la razón puede juzgar bien sin que por su buen juicio "pase" nada, sin que algo llegue a ser verdaderamente. Por ej. razonamos bien cuando concluimos que Sócrates es racional, porque es hombre, y todos los hombres son racionales. Pensar bien significa aquí que hemos hecho una deducción correcta, que no nos contradecemos. La razón no se contradice y debe disciplinarse para esto por el cultivo de la "lógica". Sin embargo, esta lógica es el pensamiento "abstracto" o "representativo". La "lógica del ser", en cambio, exige otra disciplina y responsabilidad, pues de lo que se trata para este pensamiento es de que algo "sea" por el trabajo de la razón. El razonamiento anterior es de todo punto "in-productivo". Nosotros tenemos otro interés, que no es "sacar" la correcta conclusión de que somos racionales porque somos hombres, sino "legar a ser racionales", vivir verdaderamente como hombres, y por más que repitamos una y mil veces aquel silogismo no por ello llegaremos a ser eso que podemos ser. A la verdad, vivir sería para nosotros una maravilla si pudiésemos desarrollarnos y madurar como hombres por el mero hecho de que pensamos "lo que somos". Sócrates "no se hizo" él mismo racional, al punto de dar la vida por su patria, porque repetía de sí que era racional, como racionales son todos los individuos de la especie humana. El filósofo alcanza su figura humana ejemplar porque "respondió" a su misión, fue fiel a su misión. Sócrates se "solicitó", se "exigió" a sí mismo y "respondió"; a lo que res-

pondió es a sí mismo, esto es él mismo se hizo responsable de sí. El "cónotete a tí mismo" es como una vuelta sobre sí, un llamado de sí para sacarse a luz desde el fondo del propio ser. La razón trabaja sobre sí misma para llegar a ser lo que puede ser, o sea "razón", "pensamiento" de la realidad.

Sócrates hubo de exigirse a sí mismo porque todavía no era lo que podía ser. He aquí la primera y máxima responsabilidad de la razón: "ser" ella misma. La razón debe pues hacerse a sí misma posible, debe "justificarse". Si las cosas "son", esto es son "justas" por la razón que las piensa, nadie puede justificar la razón a no ser la propia razón. Esta tarea —se trata de una "pro-ducción" y "e-ducción"— de desarrollo y maduración de la razón hacia sí misma es la "autoformación" o "pedagogía" del hombre — la "paideia". La educación del hombre hace que el hombre "llegue a ser", que sea "justo". Pero ¿en qué sentido el hombre es justo? o también ¿qué significa "ser" para el hombre? El hombre llega a ser sólo cuando alcanza "lo suyo", ¿qué es pues "lo suyo" del hombre? El hombre no es justo del mismo modo como lo son una planta o una obra de arte. La planta es justa cuando fructifica, manifestando en el fruto todo el poder vital del que es capaz; y la obra de arte es justa cuando alcanza su forma definitiva. El hombre también quiere madurar y fructificar, busca su justicia, pero no como si él fuese el fin de sí mismo. Sócrates se hizo justo cuando murió por su patria, o sea cuando le dio a Atenas lo suyo, cuando reconoció a su ciudad. La justicia del hombre consiste en justificar las cosas, y el hombre es más justo mientras más justifique las cosas. El hombre alcanza "lo suyo", su "ser", cuando hace que cada cosa "sea" lo que puede ser. La obra que el hombre hace consigo mismo — y la "debe" hacer porque si no el hombre no llega a "ser" — no es "fin"; la razón se busca, pero para ser "mediadora" al servicio de la realidad. El hombre es "justo" —claro está— cuando cumple cabalmente el imperativo: "dar a cada uno lo suyo". Este imperativo está dirigido a él, porque él es el que da a cada uno lo suyo; el hombre es razón y la razón "piensa", esto es "juzga", hace que cada cosa sea eso que puede ser.

Es en este amplio y fructífero marco de la "lógica del ser" donde se insertó para la gran filosofía de Occidente el "pensamiento del derecho". En aquella frase de Aristóteles: "no queremos saber lo que el derecho es, sólo por saber eso, sino para ser justos", están encerradas muchas cosas. Lo primero quizás que se advierte en la frase es una "voluntad", un "interés", un "motivo" para pensar, o sea el hombre no piensa "por pensar", sino por algo y para algo. Segundo, el interés de la razón es "ser", esto es "de la razón está pendiente algo para ser"; pensar y ser son lo mismo. Luego, de lo que se trata o está en juego es del ser del hombre. El hombre todavía "no es", todavía "no es justo" y, además, es "in-

justo". El hombre quiere y debe ser justo. El hombre entiende que debe ser justo cuando comprende quién es él. El hombre es justo cuando obra rectamente, derechamente, cuando ejerce una conducta ajustada". Este es el "derecho" en tanto "conducta" o "lo justo" del hombre. La conducta justa o el "ser justo del hombre" no es más que: "dar a cada uno lo suyo", o sea hacer que cada cosa sea lo que puede ser, abrirle el camino a la vida, promover la vida, allí donde la vida pugne por manifestarse. Porque el hombre "todavía no es" justo, pero "puede" serlo, debe exigirse, obligarse o mandarse a sí mismo "para llegar a ser justo". El hombre se manda con lo que él es: con la razón. Ese mandamiento —dictamen racional— es la "norma" o "ley", esto es el derecho en tanto mandamiento de la, conducta justa. La ley manda "haz esto", lo cual es lo mismo que: "sé así", "sé hombre", "vive como hombre". "Ser hombre", ser justo como hombre" significa para el hombre un gran esfuerzo y responsabilidad. La ley no obliga ser hombre desde afuera y coactivamente, esto es por la fuerza, sino "ayuda" al hombre a "ser", lo "pro-mueve". La ley cumple la primera y fundamental función "pedagógica": hay que "formar" o "educar" al hombre para que llegue a cumplir su misión. El hombre "aprende a ser", "aprende a ser justo" haciendo eso que él puede hacer: dando a cada uno lo suyo, esto es pensando o juzgando bien todas las cosas. Como el hombre puede defezionar de su ser, o sea "ser injusto", en su formación es decisivo que adquiera confianza en sí mismo y una seguridad que le certifiquen que, en efecto, "puede ser justo", a pesar de sus omisiones y desvíos frente a la vida. Para esto la "pedagogía" del hombre procura que el hombre "reitere" sus actos de conducta justa, una y otra vez, hasta que se habitúe a obrar rectamente y logre, al fin, una firme voluntad de dar a cada uno lo suyo. Este querer constante de la justicia es como una fuerza sobregregada que el hombre no tiene en un principio, pero que conquista con su propio esfuerzo y que hace que su conducta como hombre fluya espontánea y amablemente. Esa fuerza (vis) fue llamada por los antiguos "virtud". Si al comienzo de la formación, ser hombre es difícil, después lo es mucho menos. Para ser justo no un día, sino constantemente es preciso poseer la "virtud" de la "justicia". Por último, en la frase de Aristóteles leemos esto: que el hombre no puede aventurarse a afirmar alguna vez que ha juzgado bien todas las cosas, pues esto significaría que ya las habría justificado a todas, o sea que no habría más vida por promover. La vida es inagotable y, por tanto, siempre habrá aún un camino para abrirle a la vida. El margen, pues, de "ser hombre" que el hombre tiene por delante, el margen de "ser justo", como el margen de ser de la realidad es infinito.

Estas y otras cosas leemos en esa frase de Aristóteles. Lo que, sin duda, descubrimos en el fondo de ese pensamiento del derecho es que para la razón que está pensando, "pensar" no es algo estéril, sino "ha-

cer ser", "generar", "crear", pero esto exige un enorme esfuerzo y disciplina de trabajo de la razón, una confianza de la razón en sus propias fuerzas y, más que nada, que la razón se sepa asistida por la vida. Este es el temple de espíritu del "mediador", del que debe cumplir un mandato, y el mandato es: ¡hay que abrirle el camino a la vida para que se revele! Para este pensamiento la justicia "es posible". No se duda de la justicia: habrá justicia pero, de por medio, hay un "depende", y ese "depende" es el esfuerzo humano, la obra mediadora de la razón. Esta obra es difícil, llena de riesgos. Al fin, para este pensamiento la principal virtud humana es la buena voluntad, la buena disposición. Así pensaron los griegos y romanos el derecho.

### **3. El pensamiento cristiano del derecho. La "justificación" del hombre por la "reconciliación" con Dios.**

Al modo de pensar greco-latino se sumó el cristianismo, que tiene, como aquél, el mismo estilo. El pensamiento judeo-cristiano es esencialmente "generador", "creador", "poiético". Igual que para los griegos, "pensar" es "hacer ser". El mundo y el hombre son hechos por el pensamiento creador de Dios. Pensar es: "dar vida". Pero no solamente eso, sino pensar es pro-mover, ayudar, cuidar, velar, salvar la vida, allí donde esté; si la vida no es asistida y salvada corre a cada instante el peligro de defecionar y corromperse. El interés de la razón es otra vez averiguar dónde hay un germen vital, si este germen está plantado en "buena tierra" y qué es lo que de la semilla surgirá cuando se desarrolle y fructifique. Sólo si el árbol produce frutos y frutos abundantes tiene valor. El "juicio" de las cosas viene al final y no antes, cuando el germen no ha alcanzado aún su completo desarrollo. El juicio "dirime" la cuestión, que es: si algo "es" o "no es" verdaderamente, "separando" lo bueno de lo malo, lo vivo de lo muerto. Lo importante es que "haya vida" y "más vida", de modo que todo esfuerzo creador, de asistencia y conducción — la "pedagogía"— del viviente hacia su meta final se justifica; esto es el esfuerzo lógico merece la pena cuando de lo que se trata es de eso. El mandamiento fundamental es: "¡hay que dejar que la vida se revele") En ese "dejar" activo, querido reside la justicia. El hombre judeo-cristiano sabe de la justicia, pero también tiene una lúcida conciencia de que puede ser "injusto", al punto de "negar" la vida misma: Dios. El "pecado" o la "injusticia" es la corrupción o muerte del hombre, como lo es de cualquier cosa. La pedagogía del hombre, esto es cómo hacer para que el hombre "viva", "sea" hombre, sea "justo" como hombre, implica un gran esfuerzo y responsabilidad. El "pensamiento del derecho" se imposta otra vez sobre un terreno donde se juegan cosas decisivas. "Pensar el derecho" significa, como lo sentían los griegos: de lo que se trata



es de "llegar a ser justos". ¿Cómo el hombre puede "obrar justamente", o sea cómo el hombre alcanza su "justificación" o "salvación"? El hombre debe obligarse a sí mismo por la "ley", cuyo primer mandamiento exige: "amar a Dios sobre todas las cosas". Con respecto a la ley es decisivo saber si es "eficaz", o sea si es verdaderamente "pro-ductiva" en relación con su destinatario; la ley no obliga coactivamente, por la fuerza, sino "despierta", "llama" para que el hombre "responda". La "ley mosaica" es el recuerdo de Dios, de la vida negada por el hombre. El mandamiento de amar a Dios es sólo eficaz "si" el hombre renuncia totalmente a sí mismo, hasta morir, reconociéndole, otra vez, a la vida "lo suyo". Esa renuncia es una "conversión" del hombre, una "reconciliación" con Dios. En el pensamiento judeo-cristiano la "justicia" del hombre consiste en una "re-filiación" del hombre, el regreso del hijo a la casa paterna, a un Padre que espera, vela y asiste al hombre. Es indudable que la razón la lógica— con la que aquí se piensa el tema jurídico, desde el origen del mundo y el hombre de Dios hasta la vuelta del hombre a Dios, es realmente pro-ductivo, creador, no es un pensar estéril, sino por la razón "pasa" algo, "acontece" algo. No hay diferencia entre el modo de pensar griego y el judeo-cristiano, ambos son "lógicas del ser", o sea se piensa como si todo estuviese pendiente de la razón "para ser".

**4. El pensamiento del derecho en la época moderna. El "nuevo modo de pensar": la sustitución de la "lógica del ser" por la "lógica abstracta" o "representativa".**

La unión de estos dos pensamientos, que trabajan al fin con el mismo temple espiritual, explica el extraordinario desarrollo de la filosofía del derecho a través de los siglos europeos, romano-germánicos hasta fines del medioevo. El pensamiento europeo no conoció una claudicación en cuanto a su fuerza productiva. La justicia "es posible", como la "verdad", el "bien", la "belleza", el "ser" es posible, pero esto supone el esfuerzo mediador de una razón que se concibe a sí misma "capaz" de semejante obra. La obra de la razón es: abrirle camino a la vida para que se revele... Sin embargo, en la historia del pensamiento de Occidente registramos después un debilitamiento del poder creador de la razón y una progresiva desconfianza en sí misma en cuanto a lo que la razón es y puede. El contraste entre aquellas grandes realizaciones político-jurídicas: la polis ateniense, el imperio romano, los pueblos europeos América también está entre esas realizaciones, pues este mundo se descubrió y se quiso hacer con las energías de aquel espíritu antiguo— y el efímero "orden legal", el "estado de derecho" del reglamentarismo positivista actual, que quiere establecer una "justicia" por la "coacción" de las leyes, y que ahora se acorrala ante los embates de una "Revolu-

ción" que busca destruirlo porque no cree más en ninguna ley y desespera de la justicia, el contraste es demasiado profundo como para que no supongamos que en el modo de pensar del hombre de Occidente se operó un notable cambio. Sería lamentable si sólo sacásemos la conclusión de que la "razón", la "filosofía" ha fracasado. Declarar el "fracaso del derecho" es hoy una tentación para muchos, dentro del campo jurídico profesional, como para el sentir común de las gentes. La afirmación del fracaso pertenece también a la sintomatología de los desarraigados e inseguros, pero es un síntoma "terminal" en el curso histórico de la vida de un hombre o de un pueblo. Entre otras cosas, el motivo de que hayamos planteado en estas páginas la "cuestión por el ser del derecho" es evitar que saquemos una conclusión que nos confirmaría aún más en una debilidad interior, que es posible y es preciso superar. Cuando tomamos cuenta de que ha habido un "cambio en el modo de pensar", como, en efecto, ocurrió, en el hombre de Occidente, no podemos salir de la razón misma y recurrir a otras instancias que no sean el pensamiento. La "razón" no es una "cosa". La razón "piensa", "juzga", es pues el legislador y el juez y al juez no le es lícito traspasar su responsabilidad a otro. A la razón no la hace cambiar nadie, si cambia es porque "quiere", o sea se decide ella misma, libremente, a cambiar. Pero, de su cambio "depende" todo. El cambio consistió en esto: que antes "pensar" era para la razón "hacer" que algo "sea" real y verdaderamente. Pensar era un "hacer", "hacer ser", pensar y ser eran lo mismo: cuando la razón "piensa" algo "es" en la realidad, cuando la razón piensa "pasa" o "acontece" algo. Luego, la razón comienza —decimos "comienza" pues así ocurrió, al principio fue un "intento" a título experimental— a pensar de modo que no pasa absolutamente nada; ya pensar no es más un hacer que algo sea, sino la razón piensa "por pensar", piensa en su propio pensamiento o en sí misma. El cambio, diríamos, no pudo ser más rotundo y, por cierto, de incalculables implicancias. Uno se extraña que la razón se haya decidido por pensar así. El pasaje de un modo de pensar al otro es lo que hemos llamado sustitución de la "lógica del ser" por la "lógica de las cosas" o "lógica abstracta" o "representativa". El momento histórico en que ocurrió la transición —y luego la muy pronta consolidación de este proceso— de una lógica a otra fueron los llamados siglos terminales o de "decadencia" de la Edad Media: aquí aparece el pensamiento "nominalista", y enseguida el Renacimiento con Descartes y los fundadores de la física moderna. Para que nos demos cuenta de la gravedad y relevancia de este asunto reparemos que desde aquella época hasta el presente el verbo "pensar", como tipo de verbo, se ha convertido en algo en verdad muy curioso. Todos diríamos que el verbo "pensar" pertenece a los verbos "activos", como también "comprar", "golpear", "herir", etc. Por eso está "el pensar" y "lo pensado", como "el comprar" y "lo com-

prado", etc. Sin embargo, advertimos una diferencia: que cuando yo compro algo, tengo ese algo "realmente" en la mano; por el contrario, pienso algo y, por el hecho de que piense, lo pensado no aparece allí, frente a mí. Decimos entonces que lo pensado sólo está "en" el pensamiento. ¿Qué clase de verbo "activo" es, entonces, "pensar"? ¿Para qué sirve eso? Tenemos una mala idea del pensamiento. Muchas veces empleamos el verbo pensar en la forma gramatical "activa": "pensar algo", pero en rigor lo que queremos decir es que pensamos "en" algo, y nos advertimos los unos a los otros de que una cosa es "pensar" —como si pensar fuese un sueño— y otra muy diferente alcanzar la "realidad", tener "realmente" algo, sea la cosa que fuese. Lo que nos interesa es, sin duda, la realidad y la verdad, pero entonces buscamos las cosas "haciendo", "produciendo" o por otros medios que no son el "pensamiento". Resulta que el verbo "pensar" fue en una época un verbo verdaderamente "activo", o sea significó "hacer" que una cosa "sea" en la realidad. Se trata de averiguar por qué "pensar" ha terminado por ser una "actividad" que, en el fondo, no es ninguna actividad. Cuando el hombre, en el momento en que piensa y por el hecho de que piensa, no hace que algo sea verdaderamente, entonces "pensar" no es más que "representarse" algo, y todos estamos de acuerdo que de una "representación", aunque fuese la perfecta idea de una cosa, muy poco se gana, entre el "dicho" y el "hecho" hay un trecho insalvable. Pensar, en el sentido de "representarse" algo, es lo mismo que "hablar acerca de", "discutir", "tratar un asunto". Podemos hablar, horas y horas, acerca de la justicia y de lo que es el derecho, de Dios, de la belleza y de todas las riquezas del mundo. ¿Y qué? Cuando al principio propusimos "la cuestión acerca del ser del derecho", con la pregunta ¿qué es el derecho?, creímos, seguramente, que íbamos a pensar en eso o hablar acerca de eso. Pero se trataba de otra cosa: de "ser, nosotros, derechos o justos". La expresión que en nuestra exposición usamos más adelante: "pensamiento del derecho" la tomamos en un sentido "activo": no se trata de hablar acerca de eso, representarnos lo que el derecho es, sino "pensar el derecho", hacer que eso sea en la realidad. Este uso del verbo pensar nos resulta extraño, pues no se nos ocurre que, porque pensemos algo, esto deba aparecer verdaderamente frente a nosotros.

Que, en efecto, hubo un cambio en el modo de pensar del hombre de Occidente lo atestigua! la idea corriente que tenemos de la "razón", del "pensamiento" y de la "lógica", aunque no hayamos estudiado nada de esto. Pero; el "pasaje" de la "lógica del ser" a la "lógica abstracta" o "representativa" no debe entenderse en el sentido de una "mutación" de la razón, como si el poder de la razón hubiese mudado históricamente de carácter. Es que la razón puede pensar de dos modos diferentes, hay dos lógicas, una "pro-ductiva" o "poiética" (según el vocablo griego co-

rrespondiente), y otra "abstracta" o "representativa". El modo de pensar abstracto no fue descubierto en la época moderna. Esta lógica es muy vieja, el Occidente la conoció desde los griegos; en la filosofía ateniense, con Aristóteles, había alcanzado ya una expresión redondeada y, desde entonces, se la usó permanentemente, a través de los siglos medievales, en todo el trabajo filosófico y científico de esa larga época. La razón no mudó de carácter, sino se "decidió" a pensar de un modo que, por cierto, conocía bien, abandonando el otro. Dado que la razón podía y puede pensar de un modo productivo, verdaderamente "creador", la libre decisión de abandonarlo a favor de otro, del que se sabía a conciencia qué no iba a dar los resultados que se conseguían con aquél, tuvo que poner en juego, necesariamente, su destino. Supuesto el caso que la razón pudiese ser una facultad meramente "representativa" —el hombre no sería, entonces, lo que es— el cambio no habría tenido ninguna gravedad. La figura de la "razón" —del hombre— va a presentar, pues, rasgos significativos, reveladores de un profundo malestar, que son los que caracterizan al pensamiento moderno y contemporáneo.

Se entiende mucho mejor la diferencia entre los dos "lógicas" cuando se ven los esfuerzos que realizó el pensamiento europeo en aquellos siglos de transición, prolegómenos de la época moderna, para sustituir un modo de pensar por otro. La razón se violentó a sí misma, pues lo que hizo fue invertir su movimiento natural, el curso natural del pensar. Ya en las primeras páginas insinuamos que "primero" tenemos la experiencia de que "pasa" algo en el mundo y en nosotros, y "luego" buscamos "asegurarnos" "qué es" esa realidad que se ha puesto allí enfrente nuestro en esta o la otra circunstancia de la vida. La primera experiencia es de: "ser", "soy", "somos", algo "es", algo "puede ser", "podemos ser", algo "llega a ser", etc. "Hay vida" en nosotros y el mundo. La lógica que nace de y acompaña esta experiencia primordial es la "lógica del ser". No sabemos primero —ni nos interesa en un principio saberlo— "lo que" las cosas son, ni "lo que" somos. Esto lo venimos a averiguar después. Es imposible que sea a la inversa, pues si nos hubiésemos puesto a "representarnos" a nosotros mismos y las cosas antes de "ser", nuestro pensamiento habría sido, de todo punto, "vacío". La "lógica del ser" es, pues, la primera lógica, la lógica primitiva, antigua u originaria, esto tanto en la historia del espíritu individual como en la del espíritu común. A la verdad, es la lógica primitiva en todos los sentidos: es el modo de pensar de Dios, pues "pensar" para Dios es "crear"; Dios, no se "representa" el mundo, ni le interesa perder el tiempo en eso; es la lógica primitiva de la humanidad, hay pueblos aún en los que el pensamiento "abstracto" tiene poca o ninguna preponderancia y en el Occidente mismo, como lo estamos viendo, alcanzó primacía muy tardíamente; en la

psicología evolutiva, el llamado "uso de la razón" en el niño es el uso "abstracto" y antes de esta época el niño "piensa", pero con un pensamiento que es consecuente con las experiencias vitales fundamentales; en fin, el desarrollo de la "lógica" en los griegos muestra que la lógica abstracta fue la última en constituirse y a la que le dieron una importancia relativa, pues tenía un carácter instrumental como una auto-disciplina de la razón conveniente para el buen manejo del pensamiento. Pues bien, la razón del hombre de Occidente "frena", diríamos, su movimiento espontáneo, "invierte" su curso y coloca en el primer lugar a la lógica posterior, desplazando la primitiva lógica hacia atrás; más bien fue como un querer olvidar, un cerrar los ojos ante algo que se sabía muy bien desde el comienzo de los tiempos. Para una razón acostumbrada a pensar según su ritmo natural, esta inversión no fue nada fácil. Por eso los comienzos fueron "intentos", "tanteos", como quien se prueba a sí mismo para ver lo que resulta del ensayo. El nacimiento del pensamiento moderno tiene el carácter de algo "artificial", artificial en cuanto es distinto de lo natural. Esto se ve claramente cuando Descartes inicia su filosofía, pero también en Bacon y los predecesores, los nominalistas ingleses. En la vida de la razón el paso de la "lógica del ser" a la "lógica abstracta" es siempre un artificio, pero, claro está, esta artificialidad se acentúa cuando el hombre se "decide" a pensar "sólo" de modo abstracto. En efecto, para poder pensar de modo abstracto o representativo todos nosotros debemos practicar una "retención" o "inhibición" mental. Si para la lógica primitiva la primera experiencia es "ser", "hay vida", y se piensa de modo "como si todo estuviese pendiente de la razón para ser", o sea como si pensar fuese "recibir un encargo o mandato: ¡la vida debe revelarse, hay que promover la vida!" —pensar así es natural— resulta que, cuando pensamos abstractamente, hacemos "como si" nosotros y las cosas del mundo "no fuesen", y "como si" no estuviesen pendientes de la razón para ser. No nos "interesa" que las cosas "sean". Por ej. representémonos la "ley". Decimos: "las leyes son mandamientos o normas que mandan en cada caso una conducta justa del hombre". Mientras pensamos eso —y hemos pensado bien, pues decimos, de la ley cosas que, en efecto, le pertenecen: la ley es "eso", una proposición de carácter normativo; establecemos un nexo entre la ley y la conducta justa, etc.— nos-re-presentamos la ley y la conducta; esto significa, nos las ponemos "presentes" ante la mente como ciertas "cosas", entre las cuales hay una determinada "relación". La "representación" es una "imaginación intelectual" (no sensible). Cuando nos representamos la ley y la conducta procedemos "como si ya hubiesen en el mundo leyes y hombres justos", o sea "damos por supuesto" eso, que es lo mismo que decir que no nos importa que "sean"; porque bien sabemos que, para que "hayan" leyes, las debemos "dictar" y, para que "hayan" conductas jus-

tas, debemos "obrar" conforme a esas normas justas. De lo que se trata — diremos todos— es, precisamente, no "dar por supuesto que hay leyes y hombres justos", sino que efectivamente los haya. . . Sin embargo, el pensamiento representativo procede con ese supuesto. Para pensar "sin" ese supuesto es preciso, entonces, "obrar": "legislar", "cumplir" lo que la ley manda, luego "someter al hombre a juicio", etc. De lo que se trata es de eso: "¡obran!". Entonces, dado que, cuando nos "representamos" algo, no "obramos", sino "pensamos", se nos ocurriría decir que "primero" hay que "representarse" algo y "luego" "poner la voluntad de realizar" eso. Pero este no es el ritmo "natural" del pensamiento, el ritmo natural de nuestra vida. Acaso porque ahora estamos leyendo estas páginas —o si escuchásemos una lección— "sobre" el derecho y la justicia, sobre "lo que" son esas cosas, ¿nos convertiríamos por eso en legisladores, hombres justos, jueces, etc? ¡Cuántos son los libros que hemos leído ya "acerca" de todo esto, y las lecciones escuchadas! ¿Y qué? Sacamos la conclusión que de todo ese esfuerzo "pasa" poco o nada; como si todo estuviese aún por hacerse. . . De un pensamiento "representativo" no se sigue necesariamente la "conducta". "La "representación" es como un cierto "aseguramiento" de la cosa, pero eso no me da ninguna "seguridad" de que voy a obrar conforme a lo que he pensado. Nosotros no nos representamos primero las cosas y nosotros mismos y luego obramos conforme a esas representaciones. El ritmo natural es: primero obramos algo y luego nos lo representamos, como si quisiésemos "ver", de un lado y de otro, lo que hemos hecho. Al ver así uno se "asegura" mejor su propia obra, pero la obra ya ha sido hecha. Por cierto, conocemos personas que son estupendos "razonadores", pero en ellas hay un divorcio entre lo que piensan y lo que hacen; son muy "seguros" mientras piensan, pero fracasar» en la "acción". En el fondo, estas personas son "inseguras". Supongamos, por un instante, que pudiésemos tener una representación de todas las cosas del mundo y de nosotros mismos; sería como "ver" una fabulosa película, un maravilloso sueño; ese mundo y ese hombre, que aparece "ante" nosotros, estaría aún por "ser", tendría todavía que hacerse. Toda vez que nos representamos algo o pensamos abstractamente, la situación es ésta: la razón tiene "ante" sí algo, pero está "separada" de eso, como si eso pudiese y tuviese que ser alcanzado, sin ser alcanzado realmente. Por eso decimos que el pensamiento representativo nace de una "retención" o "inhibición" mental. Después de haber "obrado", nos inhibimos para "ver" lo que hemos hecho. Pero la inhibición sería mucho mayor y más grave si quisiésemos representarnos algo "sin" haber obrado, pues estaríamos solos con nuestros pensamientos y con las manos vacías, sin ninguna realidad, como si no hubiésemos empezado aún a "vivir". . . Cuando pensamos bajo la inhibición mental de la representación, el mundo que aparece delante

nuestro es "como si hubiese sido hecho por otro" o peor, como si no tuviese que ser hecho "por nadie"; entonces, pensamos "por pensar"..., pero esto aburre tremendamente, este es el cansancio y el fastidio que nos produce siempre el pensamiento abstracto. Lo que "quisiéramos" es que, cuando pensamos las cosas, existiesen verdaderamente por nosotros.

Este "querer" se puede cumplir, pero pensando de otro modo. Intentemos pensar "como si todo, incluso nosotros mismos, estuviesen pendientes para ser" de nosotros. El "como si" no es ahora una "ficción", pues esta era la situación real cuando nosotros comenzamos a vivir, y también es la situación real toda vez que queremos pensar, pero sin ningún tipo de inhibición. No hay "nada" ahora "presente" "ante" nuestra mente. Pero la razón no está "sola" con sus propios pensamientos; sino la impresión que tenemos es como si "arrancásemos" de nosotros mismos, empujados por algo hacia adelante. Eso que nos empuja y moviliza la razón es nuestro "ser", nuestra "vida". La vida nos "manda", oímos como una "voz" que nos impulsa a obrar. El mandato de la vida dice ¡la vida debe revelarse, hay que dejar que la vida se manifieste, allí donde esté! Todavía no sabemos "lo que" somos, lo único que sabemos es que "somos", "vivimos". Somos como gérmenes vivientes que quieren desarrollarse, que se sienten empujados a "ser". Tampoco hay frente a nosotros un "mundo", donde cada cosa ya es do que es. Miramos hacia afuera y lo que encontramos es más bien gérmenes vitales que pugnan por abrirse, como si todas las cosas estuviesen aún por crecer desde sí mismas. La experiencia que tenemos —esta es la experiencia primordial— es de que hay vida en nosotros y en las cosas y que nosotros y el mundo estamos por "nacer". Sin duda, nos cuesta acompañar ahora esta reflexión; sin embargo, así comenzamos a vivir y a pensar cuando niños, "antes" que aprendiésemos a pensar "abstractamente". ¿Qué quiere decir "pensar" desde esta situación, o sea "desde" el ser o la vida, que nos impulsa a obrar? "Pensar" no es más ni menos que "oír", "seguir" aquel mandato de la vida: ¡hay que dejar que la vida se revele!, o sea "hacer" que cada cosa sea lo que es, que cada cosa llegue a ser lo que puede ser, darle a cada cosa lo suyo. La razón no es aquí un poder de "representación", sino de "pro-moción de la vida", es la vida misma que se pro-mueve a sí misma. "Pensar" no es "representar", sino "juzgar", hacer justicia con cada cosa. Por ej.: sería una tremenda injusticia ahogar una vida que está para nacer. La conducta justa es: cuidar ese embrión, ayudarlo para que crezca. La conducta injusta es: "matar". Podemos ser injustos al punto de matar. Pero la vida manda: "no mates". Para no matar, o sea "para ser" justo y "hacer" justicia con la cosa, debo mandarme u obligarme con una "ley" que dice algo así como: la vida que está en el claustro materna debe ser respetada y cuidada hasta que nazca. ¿Qué ha ocurrido? Antes no había nada presente ante la mente y ahora hay algo, "pensamos" y la "realidad" ha aparecido. "Pensar" es "obrar": lo que ha aparecido es una

"ley justa", una "conducta justa", "un hijo que nace". "Pensar" no es un "re-presentar-se", sino un "hacer presente", un "presencializar". Lo que tiene ahora la razón delante suyo es su propia "obra" = la realidad, pero esta obra es la razón misma, su "creación"; la razón "hace la cosa" y "se ha hecho esa cosa". ¿Cómo decimos que la "razón" y la "cosa", la "realidad" es lo mismo? En efecto, ¿acaso la norma, o sea el dictamen "racional" no es la propia razón, en cuanto se está obligando a obrar? ¿Y la conducta justa, no es la obra cumplida, o sea el obrar "en obra"? y, también, el hijo que nace es nuestra razón puesta allí fuera de sí misma. La razón es el poder de pro-moción de la vida, la razón "da vida" y el hijo ha nacido en cuanto no lo hemos matado; ha crecido, pero por nosotros. Si lo hubiésemos matado, siempre nos quedará la impresión de que, por nuestra culpa, el embrión no hizo lo que podría haber hecho sin nosotros: pro-moverse a sí mismo, como si él mismo "se pensase" a sí mismo. Todo esto que decimos nos parece, por demás, sensato pero nos resulta extraño este lenguaje, que hablemos de la razón y del pensamiento así. Es que estamos intentando pensar de modo pro-ductivo, o sea con la "lógica del ser" y no de modo abstracto. Para esta lógica la prueba de fuego del pensamiento es la "obra". La razón se "reconoce" a sí misma en la obra, en lo que hace. La razón aprende a conocerse en la "cosa", ella está allí en la "realidad", que estaba pendiente de ser por ella. Lo admirable de este trabajo es que la realidad crece y la razón crece, porque, al fin y al cabo, es el movimiento de lo mismo. El hombre avanza hacia sí mismo pensando, y el mundo, por eso, se desarrolla.

Si cualquiera de nosotros puede pensar así, figurémonos qué habrá hecho el espíritu común de Occidente durante los largos siglos greco-romanos y medievales, en la medida en que la razón trabajó en todos los órdenes de las ciencias, las artes, el derecho concibiéndose a sí misma como un poder verdaderamente creador. Sin embargo, el hecho histórico que tratamos de comprender es que la razón se decidió a pensar de modo sólo abstracto o representativo, invirtiendo su ritmo natural de trabajo y echando por la borda algo que había dado tan estupendos resultados. El hombre de Occidente se concibió a sí mismo como "legislador" y "juez" del mundo y de sí mismo, por cierto, no un legislador y un juez coactivo, sino responsable, que ayuda, promueve, pone cada cosa en su lugar, en cuanto que hace que cada cosa llegue a ser lo que es. El hombre es "ordenador". Ya los viejos griegos decían que "es propio del sabio ordenar", lo cual no debe entenderse como si sólo los sabios ordenasen y el resto de la gente pudiese vivir —como hombre— sin cuidado de esto; sino que uno llega a ser sabio cuando ordena, y ordenar es dar a cada uno lo suyo. Las palabras más antiguas que designan la "razón" y los actos de la vida de la razón son términos "jurídicos". "Razón" en griego es "lógos", la "ley" tiene que ver con lógos; esto se aprecia gramaticalmente en el genitivo de lex = "legis", que tiene



la misma raíz que ese vocablo. Pero lógos también es "palabra", "verbo". La razón es palabra la ley o dictamen racional es una palabra imperativa. Lo jurídico aparece donde hay una palabra que manda y, otra, que oye y obedece. La vida manda y la razón —el lógos— oye y, a su vez, puede mandar. En el alemán se conserva este viejo sentido: razón es "Vernunft", de "vernehmen", que significa "oír", "tomar cuenta", recibir la deposición de un testigo en el juicio, enjuiciar. Cuando decimos que la razón "juzga", el "juicio" es un "enjuiciamiento" y justificación de las cosas, etc.

¿En comparación con la "lógica del ser", qué valor tiene el pensamiento abstracto o representativo? En la vida de la razón la lógica abstracta nace muy pronto, y se podría decir que se desarrolla "paralelamente" a la lógica pro-ductiva. Por eso, desde los griegos hasta fines de la Edad Media, el pensamiento abstracto avanzó sin descanso, al punto de que ya en los albores de la época moderna se conocían todos los vericuetos, las posibilidades de ida y venida del razonamiento humano. Los antiguos fueron grandes "creadores", pero también grandes "razonadores". Pero, claro está, razonaron "después" de obrar. Digamos que es lícito que la razón humana —Dios no lo hace— pase a pensar de modo abstracto después de haber "obrado". El pensamiento abstracto es como un "aseguramiento" de las cosas, o sea de lo pensado u obrado por la razón. Por eso, le llamamos a la lógica abstracta, "lógica de las cosas". Por ej.: ya legislamos, hemos puesto la ley y una conducta justa conforme a esa ley, etc. No sólo una ley, sino muchas, ya hay muchos legisladores y hombres justos, etc. Para "representarnos" esa realidad debemos ahora dar por supuesto una cantidad de asuntos que antes estaban en el primerísimo lugar, los ponemos entre paréntesis, o sea practicamos un "como si" ficticio. El punto de partida es éste, que la razón se olvida de sí misma y se dirige a lo pensado para ver "lo que" la cosa es. Nos olvidamos que hay leyes, porque somos legisladores y nos ocupamos de la cosa = ley. La razón ya no se reconoce en la cosa, o sea que la cosa es la razón misma, en cuanto que fue engendrada por la razón. Decimos: "la ley es una proposición normativa", lo decimos "en general", "en universal", porque todas las leyes tienen el mismo carácter. Hemos emitido un "juicio" acerca de la ley, o sea la hemos "definido". "Juzgar" o "definir" significa "atribuir" a la Cosa sus pertenencias. Antes, "juzgar" significaba "hacer que la cosa sea"; con respecto a la ley: "legislar" o "normar", ahora "juzgar" es: "decir lo que la cosa es". El olvido de la razón está en que le atribuye o imputa a la cosa algo, cuando eso se lo debería imputar a sí misma, porque la cosa es su obra. Cuando "definimos" una cosa abstractamente hacemos como si la cosa fuese responsable, siendo que el responsable es la razón. La razón es responsable porque ella es "quien da la vida" a la cosa. "Lo que" la cosa es, sus "atributos" —"lo suyo" de la cosa— lo poseería realmente la cosa, si "fuese", si la cosa viviese, y

la cosa vive por la razón. Pero en el pensamiento "abstracto" la razón se "retira" de la cosa. Eso que la razón tiene "ante" sí es, pues, su obra, pero "muerta". Pero ¿por qué, entonces, vuelve la razón sobre la cosa? Decimos: para asegurársela. Ese aseguramiento es parecido a lo que hace alguien que, después de haber vivido en una casa, vivificando con su presencia todo eso que está allí, porque ha puesto su espíritu en eso, "acomoda" cuidadosamente las cosas, pero para irse para siempre del hogar. Allí quedan las cosas, unas junto a otras, articuladas entre sí, cada cual con lo suyo, pero "sin vida". La razón vuelve a las cosas, como para vivificarlas, pero no hace eso, "repite" su movimiento de "creación", pero no crea. Cuando pensamos abstractamente ¿no tenemos la impresión que es como si pudiésemos alcanzar eso que pensamos, sin poderlo alcanzar? Es que nuestro espíritu no está allí en las cosas. En el fondo quisiéramos ser el "titular" de ese mundo, pero el mundo de las representaciones no tiene titular; todos lo quisiéramos hacer, pero es como si nadie lo hubiese hecho, todos lo pensamos, pero es como si nadie lo hubiese pensado. La "lógica" abstracta no debe "superar" a la "lógica del ser"; el pensamiento representativo tiene sus límites, pues si aumentase sin la obra de creación de la razón eso demostraría que la razón se ha agotado, es ya estéril. Aquí estamos frente a una tremenda paradoja: ¿qué son las "cosas" en las que estamos pensando cuando nos representamos la realidad? La "cosa", "lo pensado" no es real, "no es", pensamos "como si las cosas no fuesen". La ficción se ha cumplido: lo que la razón tiene delante de sí es ella misma, su "pensamiento", pero estos son los pensamientos de una razón que se ha olvidado de sí misma, que se ha retirado de sí misma, o sea una razón "estéril", que ya no es pro-motora de la vida. Los pensamientos de una razón estéril, sola, desarraigada de la vida, no son las cosas reales. Deberíamos pues corregir las denominaciones usadas hasta aquí: la verdadera "lógica de las cosas" es la "lógica del ser", puesto que sólo cuando pensamos "desde el ser" pensamos realmente la cosa, o sea hacemos que la cosa "sea" y lo que importa es que las cosas sean, que vivan, que haya realidad. La llamada "lógica de las cosas" piensa los pensamientos de la razón sola, de la pura razón, sin alcanzar la realidad.

- 5 . La crítica "nominalista" de la razón. Descartes. El espíritu de la Reforma. La "nueva ciencia": pensar "como si Dios no existiese". La constitución de la "lógica abstracto-pro-ductiva": el pensar como "representar".

¿Se podría decir, pues, que el querer pensar sólo de modo abstracto fue un indicio de "agotamiento" de una razón que durante largos siglos se había entregado a una gran productividad? No lo creemos, simplemente porque el espíritu no se agota. Es del todo erróneo hablar de

"decadencia" de una cultura en términos de "eclipse del espíritu", como si el espíritu se cansase, se debilitase o muriese. . . El agotamiento de la razón es de otro tipo y responde a otros motivos. Por otro lado, si la razón de Occidente llegó al agotarse, ¿no hubiera sido razonable que intentase recuperar su antigua vitalidad, sin empeñarse en un trabajo estéril, como es el de la lógica representativa? En los dos últimos siglos del medioevo, predecesores del Renacimiento, la "lógica" había alcanzado un extraordinario desarrollo; mejor, cada una de las ciencias particulares y la filosofía constituían una gran lógica, de definiciones y silogismos, con los que se podía discutir sobre los temas más diversos, desde la demostración de la existencia de Dios y las cuestiones más intrincadas de la teología hasta cualquier asunto de la física, la moral o el derecho. Sin embargo, los hombres de aquella época advirtieron que con ese pensamiento no "pasaba" nada. Nosotros mismos consideramos a aquella "lógica" algo "vacío", a pesar de su frondosidad y de la seguridad con la que discurría. El disgusto de este pensamiento llevó a una primera "crítica" de la razón. En la antigüedad greco-cristiana no se "cuestionó" nunca la razón, en cuanto a la eficacia de su trabajo. La desvalorización de la razón fue llevada a cabo por aquellos teólogos llamados "nominalistas", tanto del continente, pero sobre todo de Inglaterra. Ahora bien, la "lógica" que estaba en cuestión no era la "lógica poética" o del "ser", sino la "lógica abstracta", la que había pasado al primer plano, tapando considerablemente a aquélla. La crítica pues no estaba en un comienzo mal dirigida. Pero lo notable es la forma con que se hizo la crítica. Uno habría querido esperar que la razón, al advertir que se había extralimitado en su uso abstracto, hubiese frenado tal avance, pero para volver a su función "productiva", "creadora", que la había caracterizado en los siglos anteriores. Los "nominalistas", por el contrario, sacan la conclusión —que sirvió para rotularlos a ellos mismos—, que los "conceptos" de la razón, esto es de la "lógica abstracta", que son conceptos "abstractos" o "universales", tienen sólo valor "nominal", valor de puros "nombres" (nómina); o sea son puras "palabras". Esto es notable, porque a tal conclusión se había llegado desde muy antiguo. Esto es, precisamente, lo que tuvo en cuenta Aristóteles cuando decía que el "ojo" de un viviente y el "ojo" pintado o de piedra, los dos son "ojo", pero sólo en cuanto al "nombre" (por "homonimia"). Decimos: "hombre = animal racional", "todos los hombres son vivientes racionales", "Sócrates es hombre", etc. ¿Y qué? Manejamos, con gran coherencia, nombres, pues estamos pensando de modo "abstracto". Los nominalistas rechazan esos conceptos universales pero, a la par, uno esperaría que aquellos críticos hubiesen recordado que hay "diferencias cualitativas" entre las cosas, o sea que se puede y debe pensar con "otra lógica", al punto de descubrir que, entre dos cosas de igual nombre, una "es" y la otra "no es". Entre Sócrates = hombre,

y un niño = hombre y un inmoral= hombre, hay diferencias "esenciales", o sea en cuanto al "ser" hombre. Hay otro "concepto" de Sócrates como "hombre", ya no "abstracto" que es "hombre desarrollado", "pleno", "modelo" de "humanidad", de "racionalidad". El silogismo con el cual Sócrates se pensó a sí mismo, cuando se esforzó "para vivir como hombre", no fue: "Todos los hombres son vivientes racionales; yo soy hombre; luego soy viviente racional", sino "todos los hombres pueden y deben vivir racionalmente, yo soy hombre; luego yo también puedo y debo alcanzar la razón". Los nominalistas rechazan la lógica abstracta, pero "olvidan" esta otra lógica que había sido el gran motor de la cultura de Occidente. Se comprende que la situación del pensamiento no podía ser más delicada, pues sin los recursos de los artilugios abstractos, y con el abandono de aquel "sentido" para percibir los "grados cualitativos" de la "vida" de las cosas y del hombre, la razón se encontraba al borde del "renunciar" a sí misma. ¿Con qué otra lógica se podía entonces pensar? Este es el clima espiritual que precede a la Reforma y el Renacimiento.

La desconfianza en sí misma se apodera de la razón, la razón se ve mal, hay angustia, duda, inseguridad. . . Pero, la razón, en el fondo, no se olvida de sí misma, no cree en sí, pero "quiere" pensar porque para eso existe. "Querer pensar" significa: ¡que acontezca algo por su obra! Los pasos que dio la razón de Occidente para salir de esta grave situación explican el pensamiento de los Reformadores, de Descartes y los físicos del Renacimiento. El "querer pensar" es un síntoma de la inseguridad del inseguro. El hombre seguro, confiado, que se ve bien a sí mismo, que sabe bien de sus propias fuerzas, no "quiere pensar", sino "piensa" sencillamente; el pensar le resulta espontáneo y natural, como algo para lo cual uno ha nacido. El primer paso que emprende Descartes es volver sobre sí mismo; en el medio de la duda redescubre su razón y la afirma: ¡Pienso! El decir; ¡pienso! es la primera certidumbre que le devolverá al inseguro Descartes la seguridad. Pero, ¿qué clase de "seguridad"? La "razón" que descubre y afirma Descartes no es ya aquella viaje razón, para la cual "pensar" era, sencillamente, "oir" el mandamiento de la vida: ¡la vida debe revelarse! ¡Hay que dejar que la vida se manifieste, abrirle caminos. Esta razón no dijo nunca: ¡yo pienso!, sino "pensó"; cumplió, desde el vamos, el "acto de pensar", diríamos, "se dejó llevar" por el mandamiento de la vida, porque la razón = lógos = Vernunft no es más que ese "oír", "obedecer" o "seguir" una "palabra" = lógos que manda. El ¡yo pienso —que es lo mismo que decir: ¡yo legislo!, ¡yo juzgo!— es la afirmación de una razón "desvitalizada", que había perdido su "arraigo" en la vida. Descartes podría haber superado su inseguridad por una "reconversión" a las fuentes de la vida; pero no lo hizo; el inseguro, paradójicamente, busca la "seguridad" recurriendo más a sí mismo y rehuye la seguridad y confianza que

la vida da. El querer ser seguro del inseguro lleva a la razón a buscarse a sí misma, a quererse "sola", sin apoyo en la vida, por tanto, "estéril". Desde esta situación la razón de Occidente se movilizó para producir esos dos hechos decisivos de la cultura moderna que son la Reforma y la fundación de la "nueva física", la ciencia experimental. Nuestra expectativa con respecto a este proceso histórico apunta a ver cómo se las va a arreglar para "pensar" esta razón sola, esta pura razón, que se quiere así como es, estéril. . . El camino recorrido fue, la crítica a la razón "abstracta", pero con el paralelo olvido de la "lógica del ser", del pensar "poiético"; luego, la afirmación de la pura razón, que se decide a pensar "desde sí misma" y no "desde el ser"; el tercer paso será ya el desarrollo de un pensamiento que fue llamado —aun hoy se lo sigue llamando así— el "nuevo modo de pensar", la "nueva lógica".

La Reforma significó un "cambio" en el pensamiento cristiano que lo afectó en un punto esencial, cual es el que la "justificación" del hombre — su "justicia"— supone el "esfuerzo" del hombre, tanto que sin la propia "muerte" del hombre no hay salvación posible. El pecado —la injusticia— lo comete el hombre, no Dios. La injusticia es la "negación" de Dios, de la "vida", y la salvación no es más que la "conversión" del hombre a Dios, su "reconciliación" con Dios. Por cierto, el Padre siempre espera al hijo pródigo y lo acogerá en su hogar cuando vuelva, pero quien "debe" volver —y "puede" volver— es el hijo. Cuando hablamos del "hombre" hablamos de la "razón". Era previsible que una razón debilitada y estéril —porque ella misma se había debilitado y se quería estéril— terminase por poner el peso de la "salvación" en Dios. La salvación es "obra de Dios" y no del hombre. Es cierto, quien salva es Dios, pero no es lo mismo una salvación "con" el esfuerzo humano y "sin" el esfuerzo humano. El espíritu de la Reforma se acogió a esta segunda posibilidad. Este fue el primer resultado "positivo" que el hombre moderno lograba con el nuevo modo de pensar. Por lo que está seguro al inseguro no es, en el fondo, por él mismo, sino por Dios —un Dios que "hace todo" por él. Sin embargo, el nuevo modo de pensar debía proporcionar aún otra cosa, algo que, al fin, añora siempre la razón: la razón quiere "pensar" y pensar es "que acontezca algo por su obra". Si Dios, pues, responde por la salvación del hombre, ¿cuál será la "obra" propia "del hombre"? Con la "fe en Dios" que le "garantiza" al hombre su salvación, el hombre podrá dedicarse a lo suyo, a edificar "su mundo". Y, para ello, pensará "desde sí mismo" y no "desde Dios". Aquí se advierte lo que va a ser un distintivo de la cultura protestante en los siglos XVII y XVIII: un hombre "religioso", que "cree en Dios", pero que traza su mundo —un mundo "racional": el orden político, moral, jurídico, artístico, económico, etc.— donde Dios no está presente.

Si se entiende esto, se comprende por qué el espíritu de la Refor-

ma debía encontrar la misma mentalidad "dual" —hay "dos" mundos: el de Dios y el del hombre— en los pensadores "científicos" del Renacimiento: Descartes, Galileo, Kepler, Newton, etc. La nueva ciencia física surgió alentada por un secreto pensamiento —pero declarado abiertamente por estos hombres— de que se debía pensar "como si Dios no existiese". ¿Qué significaba esto? Esta expresión fue dicha con clara conciencia de lo que se iba a poner en juego si la razón se decidía a obrar desde semejante "supuesto". El "pensar como si" no era una práctica extraña para la razón del hombre occidental. Estas palabras no fueron una declaración abierta de ateísmo, sino una "ficticia negación de Dios". Pero si en el nivel estrictamente "religioso" de la existencia ese "como si" comportaba una necedad imperdonable, en el orden del conocimiento del universo físico le daba al hombre la base para la constitución de una nueva ciencia de la naturaleza. Tal ciencia debía reemplazar a la antigua física greco-medieval. A ninguno de nosotros, cuando trabajamos en cualquier campo de las ciencias físicas, y también en el de las ciencias humanas, se nos ocurriría hacer la salvedad de que vamos a investigar tal o cual asunto, pero con el supuesto de que Dios no existe. La "idea" que tenemos hoy de la "ciencia" es la misma que la de los renacentistas — la idea moderna de la ciencia— pero el "como si" ya ha quedado atrás. . . En aquella época, de "fundación" de la ciencia, el supuesto: "Dios no existe" alentaba un "ensayo" que prometía ser verdaderamente creador. ¿Por qué? Fingir que Dios no existe significó esto: dejar que "Dios" piense el mundo "a su modo", mientras que el hombre lo piensa conforme al suyo. El hombre va a pensar el mundo "no como Dios lo piensa; por tanto, el hombre va a pensar "como si Dios no existiese". Pero, ¿cómo piensa Dios? ¿Cuál es la "lógica de Dios"? La lógica de Dios es la "lógica del ser", esto es la lógica para la cual "pensar" y "ser" son lo mismo. Este es el modo de pensar "creador" o "poiético". Cuando Dios piensa, crea. "Crear" es dar la vida, hacer que algo sea, juzgar, dar a cada uno lo suyo. Si el hombre no debe pensar como Dios, entonces pensará con la otra lógica, el pensamiento "abstracto" o "representativo". La nueva física reemplazó, en efecto, a la antigua porque ésta, como todas las ciencias greco-medievales, se hizo con la "lógica del ser". El hombre pensaba antes como Dios piensa. Cuando se dijo que el hombre no debía pensar como Dios, ese "no deber" era una secreta confesión de "no poder". La decisión de seguir pensando de modo abstracto muestra el empecinamiento de una razón desvitalizada, estéril, que había perdido su arraigo en la vida, y que se afirma en sí misma, para pensar desde sí misma, así como es, estéril. El enlace entre los nominalistas y los científicos del Renacimiento es claro: la crítica a la razón —que fue crítica a la "lógica abstracta"— no condujo a una vuelta a la "lógica del ser", sino a una reafirmación del pensamiento representativo. La "inver-

sión" del ritmo natural del pensar se consuma. Sin embargo, la "ciencia" — esto es el conocimiento físico-matemático, experimental— no nos da la impresión de ser un pensamiento estéril. ¿Es la lógica de la ciencia acaso una lógica "abstracta"? Sí lo es, pero de un carácter muy particular. Aquí hay un punto que debemos apreciar cuidadosamente. El nuevo modo de pensar no podía ser una reiteración pura y simple de la antigua lógica abstracta ya diseñada por los griegos casi con una perfección absoluta. En esta historia del paulatino y consecuente desplazamiento de la lógica del ser por el pensar abstracto hemos llegado a un nudo en extremo crítico. La "historia de la razón" es de todas las historias la más misteriosa, la más delicada. La "razón" no es una "cosa", sino el "juez" que da a cada cosa lo suyo, que hace que cada cosa sea, al fin, lo que es. Piense de un modo o de otro, el hombre nunca se olvida de sí mismo; de lo que no se olvida el hombre es que él es "el que piensa" y que, cuando piensa, algo de alguna manera "es". La razón sería absolutamente vacía y estéril si no pudiese decir "es". Por eso el "es" está en todo "juicio". De lo que se trataba para la razón en esta época de inicio de la era moderna era: "querer pensar" "desde sí misma"; "por su propia obra" algo debía "pasar". Cuando la razón piensa "desde el ser" siempre "acontece" algo, pues pensar quiere decir aquí: hacer que el ser se revele, dejar que la vida se manifieste allí donde esté. El pensar es así siempre fructífero. ¿Una razón ahora que, "desde sí misma", quiere pensar a toda costa, no intentará superar su esterilidad pensando de tal modo que, cuando piensa, algo llega a "ser" verdaderamente en la realidad? ¿Cómo es esto posible? Si esto se consigue la obra de la razón será otra vez "productiva", otra vez podrá decir: "algo es en la realidad", con la misma certeza y vehemencia que en los antiguos tiempos. Tal modo de pensar será, por cierto, una "lógica abstracta", pero que tendrá un gran "parecido" con la "lógica del ser", en cuanto que, al fin, conseguirá "lo mismo" que aquella, aun cuando el "esfuerzo lógico" sea de todo punto diferente. Si esto se consigue el hombre tendrá su propia obra —su "ciencia"— como Dios, la suya. La ciencia físico-matemática no es un pensamiento estéril, es una lógica "abstracta" - "productiva", que se edificará como un "sucedáneo" de la "lógica del ser", de la "lógica de Dios", a la que el hombre "renuncia" porque él mismo se declara "incapaz" de participar en ella. El carácter "productivo" de la "nueva" lógica abstracta es lo que le va dar a la cultura moderna, hasta el presente, ese estilo de "hacedora", de pensamiento "creador", desde su triunfal arranque en los días del Renacimiento.

¿Cómo un pensamiento "abstracto" puede ser "productivo" a la vez? "Pro-ducir", de "duco" = mover, llevar, traer, es una forma de "mover". Está el "de-ducir", que es un mover o traer algo "desde" algo; el "in-ducir" que es un llevar algo "hacia" algo, etc. El "pro-ducir" es un

"mover" algo "hacia adelante", pero como si eso que uno mueve al principio no existiese y luego, al final del movimiento, llega a existir, da modo tal que la cosa "pro-ducida" o "pro-movida" es como movida o llevada "hacia sí misma". En la "pro-ducción" la cosa está como "adelante" de sí misma y entonces avanza hacia sí misma. Así surge, por ej. una obra de arte, que es una forma de producción. Lo que se "adelanta" o está "antes" tiene "prioridad" o es "apriori" con respecto a algo, o sea se "anticipa" a eso. En la pro-ducción la cosa que se produce es "apriori" con respecto a sí misma, se anticipa a sí, y avanza hacia sí misma. Si en la producción no hubiese esa "anticipación" sería un movimiento hacia el vacío y, al final, no aparecería nada. Por ej. el artista produce algo — su obra— porque la "idea" de la cosa que va a hacer se "anticipa" a lodo su trabajo; si no fuese así, o sea si trabajase sin ninguna idea, manipularía esto o lo otro y al final se quedaría con las manos vacías, sin haber hecho nada. Dado que lo que se anticipa o está "a priori" es el punto de arranque del movimiento, porque lo que se mueve se dirige hacia allí, eso "a priori" es el "principio" del movimiento. En la producción la cosa es "principio" de sí misma, como si ella se atrajese hacia sí misma. Todo movimiento donde nosotros "prevemos" que lo que se mueve busca como un punto final dado anticipadamente, decimos que es "razonable", que hay allí una "razón" o que eso tiene "sentido". "Razón" y poder de "anticipación" es lo mismo. El distintivo de la razón es poner un "principio" = lo anticipado o a priori, a partir de lo cual algo comienza a ser. Cuando disponemos de un "principio" de algo, de una "razón" decimos que "pensamos" o "razonamos"; la razón arranca de allí y se moviliza. . . ; si no se dispone del principio entonces pie "repite" siempre lo mismo, o sea no se "pro-duce", no pasa nada. ¿Qué quiere decir que la razón se moviliza? El movimiento de la razón es 'un "re-conocer" en la cosa al "principio", es ver cómo la cosa, cuando se mueve, "responde" a su punto de partida. Por ej. trabajar para el artista, o sea pro-ducir la obra es un re-conocer en lo que va haciendo a la "idea" que está en su mente. Cuando "termine" la obra el "principio" se habrá alcanzado, o sea se cierra el ciclo de la pro-ducción, lo que estaba "al principio" —a priori— viene a estar al término; lo que está al término es la "obra" terminada, lo pro-decido o el producto. Todo esto se entiende con facilidad. Ahora bien, dado que la razón es un poder de anticipación, cada vez que la razón trabaja —piensa— pro-duce. La "deducción" y la "in-ducción" son formas de "pro-ducción". Por ej. concluimos que Sócrates es viviente racional porque "anticipadamente" sabemos que todos los hombres son así, y Sócrates es un hombre. Nosotros decimos que deducimos o sacamos la conclusión de aquel principio general; es cierto, pero más bien "deducirlo" a Sócrates coma viviente que tiene razón es como "llevarlo" a ese "principio", esto es hacer que Sócrates sea



viviente racional, porque Sócrates es hombre. La mente "reconoce" en Sócrates al viviente racional porque Sócrates es hombre, y todos los hombres son así. En la in-ducción ocurre lo mismo: sacamos un principio general de una pluralidad de individuos previamente dada; pero, más bien es al revés, "inducir" es llevar los individuos al principio general; y esto lo podemos hacer porque "reconocemos" a ese principio en cada uno de los casos particulares. El trabajo de la razón responde siempre a un "esquema" del tipo: "si... luego". Este es el esquema de la pro-ducción. "Si" todos los hombres son vivientes racionales. . . "luego", Sócrátes, etc. El "si" pone el "prinipicio", el "antecedente" o lo "apriori" y el "luego" la "conclusión" o "consecuente"; pero la "conclusión" es "llevada" = "movida" a su "principio". "Al principio" la conclusión "todavía no es", o sea "puede ser", y luego "es". El trabajo de la razón consiste en llevar lo que "puede ser" a "ser". Al principio la obra de arte "puede ser" y luego "es", por el trabajo del artista. Porque el trabajo de la razón, esto es "pensar" es siempre "pro-ducir", por eso consideramos al pensamiento algo "eficaz", "productivo". Sin embargo, cuando "deducimos" o "inducimos" no decimos que "producimos". ¿A qué se debe esto? Hay, en efecto, una diferencia entre hacer un "silogismo", como aquel en el que concluimos que "Sócrates es viviente racional" y hacer una obra de arte. En ambos casos la razón "concluye", pero sólo en el segundo aparece algo real y verdaderamente ante nosotros: la obra da arte. El propio Sócrates, que nos oye razonar y decir de él que es "viviente racional" nos pediría que tomásemos cuenta que él no es viviente racional "porque" nosotros hemos pensado eso, sino que él mismo llegó a ser, llegó a vivir racionalmente porque se pensó así a sí mismo. Lo que ocurre es que la "deducción" y la "inducción" son funciones de la lógica "abstracta" o "representativa"; en cambio, la "producción" artística pertenece a la "lógica del ser". Ambas lógicas son 'pro-ductivas', "concluyen", pero sólo la segunda pro-duce "realmente". Cuando concluimos que Sócrates es viviente racional "movemos" o "llevamos" a Sócrates a "ser" viviente racional, porque es un hombre, y todos los hombres son así. ¿Pero qué significa que lo "movemos" a Sócrates a "ser" así? Está claro que eso no significa que, cuando terminemos el razonamiento va a aparecer un gran sabio, en carne y hueso, delante nuestro. Para que eso ocurra habrá que pensar de otro modo, o sea de la forma como razonó Sócrates sobre sí mismo cuando se decidió a vivir como hombre: "los hombres pueden y deben vivir racionalmente; como yo soy hombre y puedo y debo vivir así; luego yo viviré así, seré sabio". Y Sócrates fue, verdaderamente, un viviente racional. Sócrates hizo consigo mismo, lo que el artista hace con la obra de arte: se pro-dujo a sí mismo, se alcanzó a sí mismo. Todos diremos que la diferencia entre una "deducción" y una "pro-ducción" está en que en la primera la razón

va de un "pensamiento" a otro "pensamiento", y en la segunda la razón opera; con "realidades". Cuando en la "deducción" lo "movemos" a un "hombre" = Sócrates a "ser" viviente racional, como todos los hombres lo son, el punto de partida del razonamiento, o sea el principio = "el hombre es el viviente racional", es un "pensamiento", y la conclusión, "Sócrates también es así", es un "pensamiento". Por el contrario, cuando quiero vivir como hombre, el punto de partida o "principio" de mi conducta = "debo vivir racionalmente" es algo "real", tan "real" como que "soy" hombre y, asimismo, la conclusión, "he llegado a ser un viviente racional", es una "realidad". En ambos casos hemos "pensado", pero en él primero "pensar" es lo mismo que "pensar"; en el segundo, "pensar" es lo mismo que "ser". En un caso la razón se mueve dentro de sí misma; en el otro, alcanza la "realidad". Ya sabemos que aquí no hay ningún misterio: pues, ¿cómo la "lógica abstracta" va a "concluir" en la "cosa", si la razón no ha "partido" de la "cosa", sino de un "pensamiento"? La razón es "poder de anticipación", lo "anticipado" o lo "apriori" es el "principio", y todo dependerá entonces del "principio" puesto: si el "principio" es la "cosa" misma la razón encontrará al término de su movimiento la cosa. Así ocurre en la lógica productiva. Pero si el "principio" es un "pensamiento" la razón concluye en otro "pensamiento". Este es siempre el resultado de la lógica "abstracta". Sin embargo, ¿el punto de partida del artista, cuando va a trabajar, no es acaso la "idea" de la obra que tiene en su mente? Es cierto, pero ésa "idea" es la "cosa" misma. La "idea de la cosa" ese ese "pensamiento de la cosa" donde el "pensamiento" y la, "cosa" es "lo mismo", o sea "la razón es la cosa". "Desde el principio" "razón" y "ser" es lo mismo. La experiencia que tienen los artistas —los creadores y realizadores— es que sus "obras" son como "seres vivos" que crecen, casi de la nada, atraídos por el poder de su mente; y si el material es suficientemente dócil y sus manos, hábiles, al fin sus "obras" serán su "pensamiento" realizado. También tienen la experiencia de que, a pesar de todo, pareciera que la obra no ha "respondido" enteramente a su "fuerza creadora", pues no alcanza a "ser" su "pensamiento", la "cosa" que estaba en su mente. La "idea de la cosa" es una "razón generadora", "vivificadora", que da "vida", "suscita", "llama", "pro-mueve". Lo que tenía delante suyo Sócrates cuando comenzó a "ser hombre" era su "idea", esto es "él mismo". La "idea de Sócrates" es: Sócrates en cuanto "es", o "debe" ser. Cuando Sócrates comenzó a vivir "no era todavía", "podía ser". Aquí nos encontramos con algo paradójico: que si el "principio" —lo "apriori"— de la razón es ella misma, entonces la razón no produce. Para producir realmente la razón debe partir "de sí misma", pero resulta que ese "principio" que es ella es la "cosa", no la razón sola, la pura razón. Sólo si "desde el principio" "pensar" y "ser" es lo mismo la razón es fructífera.

Todas estas reflexiones se las hizo la razón; de Occidente en aquellas décadas cruciales de su historia en las que intentó instaurar su "nuevo modo de pensar". De lo que se trató para la razón fue, precisamente, de esto: partir "desde sí misma", esto es de un "principio" que fuese ella misma y no la "cosa" y, con todo, hacer que la cosa llegue a "ser" verdaderamente en la realidad. El nuevo modo de pensar —de la razón científica— debía ser una lógica "abstracta" y, a la vez, realmente "productiva". Este es el "ideal" del pensamiento "abstracto" de todos los tiempos. La razón estuvo tentada de pensar así desde muy antiguo y, al fin, el dorado sueño fue realizado. Posiblemente sea esta la máxima tentación de la razón humana. Si el hombre llega a pensar así puede "suponer" tranquilamente que "Dios no existe". Desde aquellos nominalistas hasta Kant, que consumó el proceso —poniendo en juego las energías más recónditas de su mente y su querer más decidido— todos contribuyeron para convertir en realidad un proyecto que otro habría sido considerado una casi imposible y peligrosa aventura.

¿Qué tipo de conocimiento puede ser ese en el cual sabemos "a priori", "anticipadamente" o en el "principio" lo que una cosa va a ser, de modo que, puesto el principio, la cosa "es", aun cuando ese "principio" no es la "cosa" misma, sino la "razón"? Ese conocimiento debía ser; la nueva ciencia de la "naturaleza". Cuando el artista piensa la obra, sabe "a priori" —en la "idea"— "qué" va a "ser" eso que está haciendo en el momento en que termine su trabajo. Y cuando Sócrates piensa en sí mismo sabe también "a priori" "qué" va a ser = hombre si se desarrolla como hombre y al final concluye su formación humana. Para el científico moderno —Bacon, Descartes, Galileo, Newton, etc.— se trataba de conocer las cosas de la naturaleza "a partir" de una "idea" que no fuese "lo que" la "cosa" misma debía "ser" si la cosa se desarrolla "desde sí misma", sino una "anticipación" de la "forma" como la cosa va a "aparecer" cuando el hombre piense sobre ella. Dado que la razón es el poder de anticipación, la razón sabe "a priori" cómo las cosas, cuando aparezcan, se van a "presentar ante" ella. En esto consiste, precisamente, la "representación" de la naturaleza de la nueva física. Todos diríamos que lo que tiene "presente" delante suyo, por ej.: una planta que crece es ella misma, como si la planta se buscara a sí misma, y cuando cumple su ciclo vital, dando su fruto, es como si se "presentase" ante sí, como si ella misma fuese legisladora y juez de su vida. La nueva lógica de la ciencia piensa los seres naturales, al contrario, no como si los movimientos de estos seres —sus funciones vitales—, su desarrollo, en fin, su vida fuese una continua presentación ante sí mismos, sino como si se "presentasen ante" la razón que los "juzga" a priori, o sea que sabe cómo van a aparecer cuando aparezcan. La razón humana es el "juez", el "tribunal", la

"medida" de la naturaleza. La cosa natural yo no tiene la "razón" en sí misma, sino "su razón" es la razón humana. La cosa "es", entonces, cuando se "presenta ante" la razón. La cosa ya "es" "antes" que aparezca efectivamente en la realidad, porque cuando aparezca será "conforme" a la "ley" de la razón. "Pensar" es "re-presentar" y esto significa: "hacer" que la cosa "sea", y "ser" para la cosa es "presentarse" ante y por la razón que la piensa. ¿No se había logrado así con este modo de pensar la aparentemente irrealizable conjunción de la "lógica abstracta" con la "lógica del ser", la "lógica pro-ductiva"? La razón volvía a ser, otra vez, un "juez" que "da ser", que "da vida" a las cosas. Por cierto, ente esta razón la naturaleza podían replicar que en ella había "más" vida que la que esa razón le proporcionaba, que había en ella una vida que no "dependía" de la razón y que no precisaba ser pensada por la razón para desarrollarse. Pero la razón de la nueva física trabajó "como si" esa vida no existiese, "como si" el universo tuviese que esperar a la razón humana para tener recién su propia "legalidad". Ahora bien, ¿de qué modo aparece la naturaleza cuando se presenta a una razón que ya sabe "a priori", desde sí misma, cómo las cosas van a aparecer ante sí? Para efectivizar la constitución de una lógica abstracto-productiva los pensadores del Renacimiento recurrieron a muy conocidas, por muy viejas, ciencias "abstractas": las matemáticas. Las matemáticas, como la lógica "abstracta" son, desde los griegos, ciencias "abstractas". En toda la antigüedad greco-medieval la "lógica" de la matemática fue considerada una lógica "abstracta", pero no "productiva". Y, en efecto, no es una lógica que "hace que algo sea en la realidad". Podemos hacer la más perfecta "deducción" para sacar todos los millones de números y figuras que se nos antoje pensar desde los primerísimos axiomas matemáticos, y jamás lograremos obtener, por ese pensamiento, ni siquiera una centavo Pero las matemáticas se convirtieron en ciencias "pro-ductivas" cuando fueron puestas al servicio de la "visión matemática" de la naturaleza, esto es según la "intención" de una razón que se decide a pensar el universo "sólo" así. Para la nueva ciencia natural —la físico-matemática— "ser" significa "aparecer" en el "espacio" y el "tiempo". Las matemáticas sirvieron a la intención de la razón de pensar "soja", "desde sí misma", en la medida en que estas ciencias "prescinden" —"abstraen"— de las cosas reales. El "número" no es la "cosa", cuando pensamos el número la "razón" no es la "cosa", no está "en" la cosa, sino la cosa está "en" y "es" el pensamiento. En la visión matemática del universo se podía muy bien suponer que Dios no existía, pues este modo de pensar la naturaleza no es el modo como Dios la piensa. La negación ficticia de Dios prometió ser, y lo fue, verdaderamente creadora. La ficción 'llegó a tal punto que la propia "lógica de Dios", o sea su pensamiento creador no debía ser más que esta lógica matemática del hombre, pues Dios piensa el mundo

también "matemáticamente", las leyes que descubrimos en el universo no son otra cosa que el "orden divino" puesto por Dios al crearlo.

#### 6. Los dos modos del pensamiento moderno:

"positivismo" e "idealismo". Kant.

Con la física moderna el hombre de Occidente hizo y hace muchas cosas. Pero no nos interesa ahora la "historia de la ciencia", sino la "historia de la razón", que es quien dio origen a la ciencia. La ciencia físico-matemática es un "modo de pensar" de la razón de Occidente. Desde Kant, y a través de todo el siglo XIX hasta el presente, el modo de pensar "representativo" —mejor, el "querer pensar sólo de modo representativo" — lo conocemos con el nombre de "positivismo", el antiguo y el nuevo positivismo. La diferencia que hay entre la época de fundación y desarrollo de la nueva física —de Bacon hasta el idealismo alemán— y el positivismo posterior es que la razón constituyó la ciencia con el "supuesto" de que "Dios no existe", esto es con la clara conciencia de que iba a pensar "no como Dios piensa". En el siglo XIX ese supuesto "queda atrás", y la razón trabaja "desde sí misma", olvidándose de cuál había sido el "punto de partida" de su "nuevo modo de pensar". El supuesto "Dios no existe" quedó atrás porque la razón ya se siente "segura" con "su ciencia", y no precisa la "ciencia de Dios", o sea "pensar como Dios", "desde Dios". El "pensar como Dios", "desde Dios" —desde el "ser" o desde la "vida" — es la "lógica del ser", la lógica "pro-ductiva" o "creadora". Sin embargo, la historia de la razón es mucho más complicada y sutil de lo que a primera vista podría parecer. Con la lógica abstracto-productiva de la nueva ciencia la razón no sólo había cortado los lazos con la antigua gran lógica de Occidente, sino podía "imitar" a ésta, reemplazarla, pues conseguía el resultado de aquélla, aun cuando siguiendo un camino diferente, con un esfuerzo lógico diferente. Para la primitiva lógica y para la nueva valía, al fin, la más cara afirmación de la razón, de que "pensar" y "ser" es lo mismo, "pensar" es "hacer" que algo "sea" en la realidad. La "seguridad" que la razón obtuvo con la nueva ciencia proviene del hecho de que alcanzaba "desde sí misma" el "ser", la "vida" y la vida es lo que da seguridad, el punto de apoyo. Pero, a través de este largo y azaroso proceso la "inseguridad" de la razón persistió en el fondo, a pesar del apoyo en la fuerte palanca de la física. La "fe en Dios", en el "modo de pensar de Dios" quedó a las espaldas de la razón como aquella "garantía" que reconforta y asiste al hombre, mientras el hombre edifica su mundo con su propia ciencia. Esto explica esa notable "dualidad" y "ambivalencia" del europeo moderno, de que, por un lado, "cree en Dios" y, por otro, trabaja "como si Dios no existiese". Toda la cultura moderna, desde la Reforma y el Renacimiento, tiene ese sello de cosa contradictoria y anómala. ¿Qué significa esa "fe en Dios" y en el "modo de pensar"

de Dios? Para el antiguo pensamiento griego y cristiano la "fe en Dios" consiste en esto: que el hombre —la razón— "oye" el mandato de Dios que dice: "la vida debe revelarse, hay que dejar que la vida se revele, como lo más valioso". Ese "oír" es la "fe", y ese es el acto de la razón. Quien oye y debe oír es la razón. Cuando la razón oye "participa de Dios" en cuanto que "deja", "hace" —activamente— que la vida "pase", se "revele", allí donde la vida pugna por manifestarse. Y en cuanto la razón hace eso, "piensa como Dios", pues pensar para Dios significa "dar la vida", "crear". En toda la tradición griega y cristiana el "pensar como Dios" no fue vivido como algo extraordinario y sublime, sino como lo más "natural"; más todavía, es lo que constituye a la "razón" como "razón", pues la razón es el "oír" el mandato de la vida, hacerse cargo de lo que ese mandamiento manda y, por tanto, la razón "debe" pensar así, a riesgo de dejar de ser lo que es. En cuanto la razón humana "participa" de la obra de Dios, su obra "prolonga" y "completa" la obra de Dios, como si el mundo tuviese que seguir siendo pensado por el hombre, aun cuando Dios lo piensa. En la época moderna, desde la Reforma, la expresión "fe en Dios" adquiere ese carácter de "afirmación" de Dios y de su pensamiento, una especie de "crédito" que le otorga la razón a Dios, como el que se otorga a alguien que va a hacer algo por uno, sin que se "participe" realmente en su obra. Quien piensa como Dios es Dios y no el hombre, y esto al fin porque el pensar de Dios discurre "más allá" de los "límites" del pensar de la razón. Dios y su pensamiento quedan a las espaldas de la razón, y cada vez que la razón piensa en eso es como si diese un salto en el vacío, no "piensa", sino "cree". El modo de pensar para el cual Dios y su pensamiento constituyen una "idea" inalcanzable, porque están más allá de los límites de la "capacidad" de la razón, es la lógica "representativa", el modo de pensar "abstracto-productivo" de la nueva "ciencia" moderna. La "fe en Dios" y el "pensar" humano se "oponen", pues "pensar" significa "representar". Pero la "fe" sigue siendo un acto de la razón. La razón "quiere" y "debe" pensar en Dios y en lo que Dios hace, y nos preguntamos por qué tiene que subsistir esa fe en Dios en una razón que se decidió a pensar "sólo" de modo abstracto, y no de modo verdaderamente creador. La fe en Dios, esto es en el modo de pensar de Dios es un curioso modo de pensar de la razón humana que se superpone a su lógica abstracta. En ese modo de pensar la razón no "piensa", sino "cree". Esa "fe en Dios" de la nueva era —desde los viejos nominalistas y reformadores, pasando por Descartes y Leibniz, Kant y luego las posteriores expresiones de la "filosofía de los valores" — es lo que conocemos con el nombre de "idealismo moderno". A través de toda la época moderna —y hasta los más consecuentes "cientificistas" del siglo pasado— el "idealismo" corrió paralelo al "positivismo". Parece contradictorio que estas dos formas de pensamiento hayan subsistido juntas; sin embargo, aquélla es una directa consecuencia de ésta; o me-

Por lo tanto, son los dos polos de movimiento de una razón que se embarcó en el "ensayo" de reemplazar la "lógica del ser" por la "lógica representativa". Fue Kant quien mostró, con meridiana claridad, por qué y cómo la razón pasa, necesariamente, de un polo a otro, y por eso su obra significa un momento decisivo dentro de este proceso crucial de la historia de la filosofía de Occidente. El ensayo debió comenzar con el supuesto: "pensar como si Dios no existiese", o sea "no pensar como Dios piensa". El supuesto fue una negación ficticia de Dios, cuyo valor estribaba en sustituir la "lógica del ser" por otra lógica que la "imitase", esto es, que alcanzase los mismos resultados que aquélla —¡pensar y ser es lo mismo!— pero "sin" Dios. Mientras el supuesto se mantiene, la razón "sustituye" a Dios, pues en el conocimiento de la naturaleza la razón es "legisladora" y "juez" del mundo, igual que Dios; la razón piensa, al fin, "como Dios", pero no "desde Dios", sino "desde sí misma". A la verdad, la razón nunca estuvo lo suficientemente omnubilada como para no advertir que esto era una maravillosa "ilusión". Por eso, la razón no olvida, en el fondo, la "lógica del ser"; el recuerdo de Dios y de su pensamiento es la fe. Pero ese recuerdo no quiere decir "participar realmente" en esa lógica. Para una razón que ya ha aceptado voluntariamente la "ilusión" de sustituir a Dios, "Dios" y todo "ese mundo" que surge por la obra de un pensamiento "creador" como el de Dios, son "ideas" —"ilusiones" de la razón — , y, sin embargo, la razón no tiene más remedio que aceptar también esas "ilusiones". La ilusión de las ilusiones bien puede ser pensar "al modo de Dios", sin pensar realmente como Dios. Eso es el "idealismo". Para ingresar a ese mundo la razón se manda a sí misma "obrar como si", sabiendo que ese imperativo es una "ficción" porque su destinatario no es un "morador" natural del reino de Dios. Nunca el idealismo se ha podido despojar de esos caracteres de cosa lejana e inalcanzable, pero sobre todo del carácter de "ficción"; para el idealismo el hombre piensa y obra como "imagen y semejanza" de Dios, sin serlo realmente. La verdadera imagen y semejanza de Dios así se pensó el hombre griego y el cristiano— significa pertenecer a la "familia" de Dios, "participar" pues de su pensamiento. El idealista no participa de Dios, sino "imita" su pensamiento, no "pro-duce" como Dios, sino "re-produce" los movimientos de la razón divina. La fe en Dios es un mero "pensar en Dios" y "en ese mundo", que el hombre verdaderamente podría pensar "si" pensase como Dios, pero a los que el hombre no puede acceder porque se ha declarado "incapaz" de subir a tales sublimes alturas del pensamiento. La lógica del idealismo es tan "abstracta" o, mejor, es más abstracta aún— como la lógica representativa de la ciencia: lo propio del pensamiento abstracto es que la razón no es la cosa misma, la razón no está en la cosa, no se hace la cosa, sino la razón tiene "ante sí" algo, pero está "separada" de eso, como si eso pudiese y tuviese que ser alcanzado, sin ser alcanzado realmente. La

"fe en Dios" no alcanza a Dios, no lo "piensa" realmente y, por eso, es una fe estéril, vacía, no pro-ductiva. De los dos extremos en que se mueve el modo de pensar moderno, el positivismo debía sostenerse como el camino que a la postre merecerá la pena transitar, pues la razón aquí a su modo— es "efectiva", "hace" algo, "pro-duce" y de lo que se ha tratado siempre es de "hacer", "obrar" y no soñar en ilusiones irrealizables. El camino de la ciencia es el único camino "seguro", el que le da a la razón su ansiada "seguridad".

**7. El pensamiento del derecho en el positivismo y el idealismo. El sentido del pensar: no "mediar", sino "hacer". La "re-presentación" del derecho.**

La historia de la filosofía y la historia de la filosofía del derecho, esto es del "pensamiento del derecho" es la misma, pues es la historia de la razón. El sentido que anuda cada uno de los momentos de la historia del pensamiento —de la cultura— de la época moderna es, sin duda, la sustitución creciente, querida y consecuente del modo de pensar productivo — la "lógica del ser"— que distinguió otrora al Occidente greco-romano germánico, por la "lógica abstracta" o "representativa". Pues bien, ¿cómo la razón moderna, pensó el "derecho" dentro de esta historia? Por cierto, como aquí hay momentos diversos, en que la suerte de la razón no es del mismo nivel —desde aquellas primeras dudas e inquietudes del nominalismo hasta el seguro y decidido trabajo de la razón científica en el siglo pasado— el pensamiento del derecho siguió paso a paso los avatares de esa historia. Sin embargo, los "resultados" previsible, ya en el inicio de ese largo curso, fueron la constitución de ese "doble" pensamiento que es el "positivismo" y el "idealismo". En definitiva, en la época moderna el "derecho" es pensado de "dos" modos: desde el positivismo y desde el idealismo. Pero estos dos modos son las dos caras de "un mismo" modo de pensar. En los siglos de la era moderna europea esta es también la historia de América— la "figura" de la razón —del "hombre"— cambió esencialmente. La raíz común de las formas de pensar moderno es una "razón" que ya no se concibe a sí misma como "mediadora", sino como "hacedora". Este viraje en el rasgo esencial, definitorio de la razón es lo que explica todos los perfiles con los que conocemos el pensamiento jurídico desde la Reforma y el Renacimiento hasta el presente. Esto nos resulta hoy por demás familiar, pues hablando del "derecho" así comenzamos nuestra carrera en la Facultad. La razón deja de ser "mediadora" para convertirse en "hacedora" cuando su "principio", esto es el principio del pensar es la "razón" misma. La obra de la razón es "pensar", pero cuando "pensar" significa para la razón "mediar, entonces el "principio" del pensamiento no es la propia razón. "Mediar" quiere decir "estar en el medio" entre un principio y un final o conclusión.



Pero mediar quiere decir más que eso aún: no es un simple estar, sino es algo "activo", es "hacer" algo; el que media o el "mediador" "junta" el principio y la conclusión, "lleva" el principio hacia el final o, también, hace que el principio "pase" adelante, que se "presente". Mediar es "abrir el camino" a alguien, el mediador es ese "camino", pero el que "pasa" por el camino es otro; y si el camino no está abierto el que "podría" pasar irremisiblemente no pasa. El que media, pues, no es ni "principio" ni "conclusión", no puede, por tanto, buscarse a sí mismo, sino está al servicio de otro; lo que debe hacer siempre es "anticiparse" ayudando, facilitando, preparando, removiendo obstáculos para que otro se presente. El "principio" de la razón es "ser" o "vivir", y la conclusión también es "ser" o "vivir". "Ser" es lo fundamental, lo esencial y decisivo. "Ser" o "vivir" y "pensar" son verbos, pero "pensar" no significa "ser", ser esto o lo otro, de este o del otro modo; sino "mediar para ser", "para que algo sea", "hacer que algo sea". En el principio "no hay ser", no hay algo, sino "poder ser", algo puede ser; sólo "al final" algo "es", en virtud de la "mediación" de la razón. Si el "principio" "de" la razón es "ser", debe entenderse entonces que la razón no es el principio, esto es que "razón" y "ser" no es lo mismo, "pensar" y "ser" no es lo mismo, pues si fuese lo mismo, "pensar" para la razón ya no significaría "mediar". ¿Pero no dijimos que "pensar" y "ser", es lo mismo? Es cierto, es lo mismo y no es lo mismo. No es lo mismo, porque "para ser" se precisa la razón y no tendría ningún sentido ese "para" si pensar y ser fuese lo mismo; dicho de otro modo, el acto de la razón, o sea "pensar" "supone" "ser". Y pensar y ser es lo mismo porque sólo algo "es" cuando es "pensado". "Pensado" significa: que se le ha abierto el camino. Algo "es" cuando entra en el "camino" que es el pensamiento. Pero, claro está, el camino no es el que pasa por allí. Entre el principio y la conclusión media el esfuerzo mediador de la razón, el esfuerzo lógico. En cada uno de los momentos o tramos del camino está la "vida" y ,1a "razón", porque la razón "acompaña" siempre a la vida "desde el principio" hasta el fin. Cada uno de los momentos son los momentos del "pensamiento", pero también de la "realidad", de las "cosas". A cada uno de esos momentos le llamamos "juicio", pues "pensar" es "juzgar". Hay un primer modo del juicio, que se da al principio, que consiste en "oír", "recibir un encargo o mandato", como quien "acoge" al que llega. Este es el primer acto "mediador" de la razón. Luego está el "juicio" del medio —lo que llamamos el "discurso" o "razonamiento". El esfuerzo "mediador" de la razón consiste ahora en "moverse" hacia adelante, adelantarse "removiendo" obstáculos para que lo recibido pueda presentarse. Y, por último, está el juicio final, que es el "dirimir" o "definir", esto es apurar la cuestión a "ser" o "no ser" definitivamente. Durante todo este proceso la razón "trabaja", "hace". "Hace" significa que la razón "media para". En cada uno de esos esfuerzos la razón está presente, "obra" y, sin embargo,

ella no aparece, diríamos, se "oculta" y lo que se presenta —gracias a la razón— es algo que ha llegado a "ser" o "vivir". Que, en efecto, la razón al obrar se "oculta" lo vemos porque cuando la razón "oye" —y "si" oye— lo que aparece es el "principio": la "voz" de la vida que impera: "hay que dejar que la vida se revele, la vida debe manifestarse allí donde está", "debe darse a cada uno lo suyo". Lo primero que "hace" la razón es darle a la "vida" lo suyo, y esto es: "darle paso". Luego, como el mandamiento de la vida "puede no ser oído" aparece en la nueva obra de la razón la "ley", la "norma", que es el momento de la remoción de obstáculos u "obligación". Por fin, si la obligación se cumple, aparece la obra que es la "conducta justa" o "derecho". La ley es "mediadora" entre el mandamiento originario de la justicia y la conducta humana justa. Pero la obra que es la "conducta" no es, a su vez, el "fin"; la conducta no es buscada por ella misma, sino "a través" de ella se le da paso a la vida, o sea el hombre le "da a cada uno lo suyo". Cuando "pensar" significa "mediar" el "hacer" de la razón es un adelantarse y un retirarse, como quien ayuda y facilita, al servicio de otro. Todo esto es lo que entendemos por "pro-mover" o "pro-ducir". Esta razón mediadora "piensa el derecho" y esto significa que obra una "obra" por la cual se le da a cada uno lo suyo, es decir, "pensar el derecho" es "obrar la justicia".

Pues bien, la razón del positivismo y del idealismo moderno no se concibe a sí misma como "mediadora", sino como "hacedora". ¿Qué valor tiene aquí "hacer"? La razón es hacedora cuando su "principio", esto es el principio del pensar es la propia razón; es decir, porque el principio de la razón es "ser", cuando "razón" y "ser" es lo mismo. Pero esta razón no es la razón humana, es Dios. Si la razón moderna se concibe como "hacedora" es porque, en el intento de sustituir la "lógica del ser" por la nueva lógica "abstracto-productiva", procedió a pensar "como si Dios no existiese", esto es "pensar no como Dios", pero logrando al fin "imitar" el pensamiento de Dios, es decir pensar "al modo de Dios", sin pensar como Dios realmente. Ese "hacer" de la razón "hacedora" no es, por cierto, un "mediar", pero tampoco es un verdadero hacer. La razón "hace", pero en verdad procede "como si hiciese"; en verdad, la razón no hace nada. El acto de la razón es un gesto vacío, estéril. El vacío y la esterilidad ya se advierten "en el principio", en su "primer juicio"; o, mejor, allí está la raíz de su vacío, que la acompañará siempre hasta el final de su trabajo: la razón hacedora, desde el principio, "no oye", no recibe ningún mandamiento. "Juzgar" no significa "acoger" un principio que impera y se impone sobre la razón, sino la razón se "pone" ella misma, y lo que tiene delante es ella misma "puesta" — "positum" —; cuando la razón "piensa" es ella la que "se presenta", y no algún otro por su obra. Aquí está el origen de la palabra "positivismo". Para la razón hacedora "pensar" es también —como para

la razón mediadora— "anticipar", "adelantarse", pero esa anticipación no es un "medio para", sino "fin", pues la razón se adelanta para ponerse ella misma "delante" como si nadie viniese detrás: la razón es el principio y el fin de sí misma. Por eso, es notable que en el pensamiento positivista se mantengan los viejos "conceptos" que denominan la obra del trabajo racional y, sin embargo, esos conceptos son meras palabras, vacías de contenido, "imitaciones" de una realidad a la verdad ausente. Esto es esencial cuando se trata de distinguir el antiguo y el nuevo pensamiento del derecho. El primer concepto en el que hay que reparar es, quizás, el de "deber" o "mandamiento". Para la razón positivista "deber" significa "ser" conforme al principio de la razón, desde el principio es la razón la que "manda". Una razón que manda, esto es que no se concibe "mandada" o "encargada" por otro, no siente necesidad de "obligarse" a oír ningún mandamiento, sino ella misma "obliga" simplemente. Tal obligación, fundada en el imperio de la razón, es la "norma" o "ley" (positiva). La "ley" sigue siendo "dictamen racional", "imperio" o "voz imperativa", pero esa "voz" de la norma no es "vocero" o "portador" de ningún mensaje. La razón habla "desde sí misma", sin dar ninguna razón; de su dictamen. En la norma no se descubre ningún "por qué" ni ningún "para"; esto es la razón no legisla "porque" la vida privada ser respetada, "porque" hay que darle a cada uno lo suyo, "porque" podemos cerrarnos a ese mandato, "para" ser justos, etc. La necesidad y forzosidad de la norma están desprovistas de toda intención "moral". La norma se "impone" "porque" la razón la manda. Esa imposición es lo que conocemos como el carácter "coactivo" del derecho, de la norma jurídica. En la intención de la razón hay, sin embargo, un "para": la razón manda para que la "conducta" sea "puesta". La conducta es el tercer "positum" de la razón positivista. La razón —el hombre— se pone al principio, se pone cuando legisla, y se pone él mismo cuando obra. La razón se pone al principio —ella misma se "presenta"— "para" poder ponerse al final como conducta. La intención de la "anticipación" de la razón es que la conducta "sea conforme" a la razón que manda, que la conducta se "presente ante" la razón que la "hace ser". De este modo se cierra el círculo de la "re-presentación" del derecho. Una conducta que sea conforme a la norma racional es para el positivismo una conducta "jurídica", una conducta "justa". Pero "justa" no quiere decir que ha obrado la justicia, sino que está "ajustada" a la razón que la piensa. La "ilusión" del positivismo reside en que llega a "pro-ducir" el derecho, pero en ese "pro-ducto" "no pasa nada", allí la razón está sola, tan vacía como al principio. Este es el resultado de una razón que se concibe a sí misma como "hacedora", sin serlo realmente, porque en la razón humana "razón" y "ser" no son lo mismo.

Paralelamente al positivismo se desarrolló la otra línea — idealista — del pensamiento jurídico moderno (Hobbes, Rousseau, Leibniz, Puffendorf, Kant y las "axiologías" contemporáneas). Lo común a las diversas variantes del "idealismo" moderno es que la razón se pone "en la perspectiva de Dios", "imita" su pensamiento, esto es "piensa como Dios", pero sin "participar" realmente en la obra de Dios, en el "hacer" de Dios. Otra vez la razón no es aquí mediadora; la razón hace "como si hiciese". En verdad, quien "piensa" no es el hombre, sino Dios. El idealismo jurídico hablará de "justicia" en el derecho, pero esta justicia no es el fruto de la "obra" humana, sino justicia "divina", que desde Dios baja al hombre. Que tal justicia no es "alcanzada" realmente por el pensamiento del hombre, sino es al fin una "re-presentación" de la razón, lo atestigua la "axiología" jurídica, para la cual la "justicia" se convierte en un "valor" — una "idea" de la razón— que la razón afirma, pero que no puede ser verdaderamente "realizada" en las leyes y conductas "concretas" de los hombres. Esta justicia "para la cual" la razón no "media" y que, por tanto, no "adviene" efectivamente al mundo humano, es el pensamiento de una razón "abstracta" que sustituye el trabajo de una razón verdaderamente creadora, pro-ductiva. Es importante advertir que la lógica del idealismo fue siempre la "deducción": lo que es "justo" en el derecho es deducido a partir de axiomas, en cuya validez el hombre "cree". Sin embargo, ninguna "conducta real" se puede obtener por deducción. En el idealismo la razón piensa, pero no obra efectivamente, no pro-duce. Si el positivismo es responsable del "legalismo formal" de un derecho "vacío", sin justicia, el idealismo lo es de la "postulación" de una "justicia" tan lejana como inalcanzable, que no impregna las instituciones y las relaciones interhumanas. Este es el doble e ineludible resultado de un mismo modo de pensar, al que la razón se decidió al comienzo de la era moderna.

#### **8. La recuperación de la "lógica del ser": Hegel. El final de la historia de la razón: el nihilismo. La "vuelta" al "ser".**

De lo que se trató siempre para la razón de Occidente en su larga historia fue de esto: asegurar que por su acto, esto es por el pensamiento, la razón "haga" que algo llegue a "ser" verdaderamente en la realidad, asegurar que cuando el hombre piensa aparezca algo frente a sí. Si no, la razón no se justifica, pues el hombre no piensa por pensar; el pensamiento tiene un "para", se piensa "para" algo, y ese "para" no puede ser quedarse con las manos vacías después de tanto esfuerzo del pensamiento; ese "para" es simplemente: "para ser". Al fin, cuando la razón piensa, y porque piensa, lo pensado y lo real es lo mismo, lo pen-

sado y lo verdadero, lo pensado y lo bello, lo pensado y lo bueno, lo pensado y lo justo es lo mismo. Cuando la razón piensa, algo aparece. Esa aparición es doble: aparece la "razón" y aparece la "realidad". El asegurarle a la razón semejante "eficacia" de su trabajo y, a la vez,, el propio desenvolvimiento de la razón "por" ese trabajo, o sea si la razón — el hombre— no "piensa" ella misma no llega a ser, fue vital para la filosofía de Occidente desde los griegos. Por eso la "lógica del ser" debía ser la vía regia de la razón durante largos siglos en que la cultura de Occidente se destacó por su gran creatividad en todos los órdenes del pensamiento. La "vía muerta" por la que comenzó a transitar la razón al instaurar el pensamiento "representativo" como "el modo de pensar" de Occidente significó un gravísimo episodio, que trastornó al espíritu occidental y del que no nos hemos podido recuperar hasta el presente. En medio de la modernidad fue Hegel quien comprendió con claridad esta caída mortal de la razón y se decidió a recuperar la vieja "lógica poética" que los griegos y cristianos habían puesto en marcha. El sentido que explica toda la obra de Hegel es que hace a la razón "responsable" de la realidad y "responsable" de sí misma; esto es somete a "juicio" a la razón y, cuando esto ocurre, la razón no puede seguir afirmando que ella es el "principio"; la razón debe volver a su tarea "mediadora" al servicio de un principio que ella misma no es. Para Hegel la "obra" del pensamiento humano es "participación" real en la obra de Dios, El hombre "piensa verdaderamente como Dios" y al final alcanza el fruto de su trabajo: la vida, la verdad, la justicia. En pos de este fin la lógica "abstracta" será para la razón siempre pensamiento vacío y muerto.

Sin embargo, después de Hegel, la "lógica del ser" sufre un nuevo eclipse. La significación histórica del siglo XIX después de Hegel reside en que se sacaron las "conclusiones" de una aventura en que la razón de Occidente puso en juego su destino. Además de las versiones del idealismo y del positivismo tardío hay, tres pensamientos que cobran particular relieve: el de Marx, que "adopta" el pensar de Hegel, su "lógica", pero negándole el "principio" de esa lógica que es Dios; el de Kierkegaard, que muestra cómo se debe ejercer el "salto al vacío" de la fe en Dios; y el de Nietzsche, que proclama a viva voz la "muerte de Dios", esto es el nihilismo, el vacío y la nada de una razón "sola", desvitalizada, que ha hecho una cultura desde sí misma y que, por eso, carece de todo vuelo e imaginación. Desde esta soledad iniciamos nosotros nuestro pensamiento. El sentido de la filosofía contemporánea es el de una "superación" del pensamiento "abstracto" para "volver" al "ser" perdido, olvidado (Heidegger). Sin embargo, para una razón ya acostumbrada a pensar abstractamente la vuelta al ser no es fácil, la razón debe "ensayar" otra vez, buscar el camino; la razón balbucea, se equivoca, pero se

empeña en el sincero esfuerzo del reencuentro. Y la razón encontrará la vida perdida si aprende y se decide a pensar otra vez como es debido. Ese aprendizaje de la razón es una "conversión" dolorosa, pero que dará su fruto al final. En esta vuelta el hombre debe ser ayudado. Lo que no se debe hacer ya más con el hombre es coaccionarlo con "leyes muertas", sin "justicia", ni pretender encender su corazón con "ideales" en los que no cree. Es preciso asistir al, hombre para que logre otra vez confianza en sí mismo, para que se vuelva a ver bien, como hijo bien nacido, digno de una "justicia" que le espera, pero que depende de él, del esfuerzo de sus manos. La justicia es "posible", somos "capaces" de la justicia. En la vuelta sólo hay un peligro que evitar: desesperarse. Gritamos a viva voz que la justicia advenga a nosotros, y la queremos encontrar "sin la razón". Pero se trata de encontrarla con lo que tenemos, con lo que somos.